



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İHVÂN-I SAFÂ RİSALELERİ'NDE ULUHİYET -
SİYASET İLİŞKİSİ**

Doktora Tezi

Muhammed Yasin ÖZCAN

İZMİR-2025

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İHVÂN-I SAFÂ RİSALELERİ'NDE
ULUHİYET - SİYASET İLİŞKİSİ**

Doktora Tezi

MUHAMMED YASİN ÖZCAN

Danışman: Doç. Dr. Maksut ÇETİN

Juri Üyesi : Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ

Juri Üyesi : Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

Juri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet İLHAN

Juri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşid BATUR

İZMİR-2025

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “İhvân-ı Safâ Risaleleri’nde Uluhiyet - Siyaset İlişkisi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerkere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

10.01.2025

Muhammed Yasin ÖZCAN

ÖZET

Doktora Tezi

İHVÂN-I SAFÂ RİSALELERİ'NDE ULUHIYET - SİYASET İLİŞKİSİ

Muhammed Yasin ÖZCAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

İhvân-ı Safâ'nın 10. yüzyılda kaleme aldığı risaleler, söz konusu topluluğun felsefi öğretilerini sistematik bir biçimde ortaya koymanın ötesinde, ahlaki değerleri, âleme bakışları, dünya görüşleri, düşünce dünyaları, dini inançları ve siyasi görüşleri gibi pek çok alana ışık tutan önemli bilgiler içermektedir. Bunun yanı sıra risaleler, uluhiyet anlayışlarının siyasi görüşlere nasıl yansıdığını gösteren önemli örnekler içermekle birlikte bu yansımaları anlamak için değerli bir kaynak durumundadır. Dolayısıyla “İhvân-ı Safâ Risaleleri'nde Uluhiyet - Siyaset İlişkisi” adlı çalışma, risalelerde belirginleşen uluhiyet tasavvuru ve siyasi düşünceler arasındaki karşılıklı etkileşimi analiz ederek bu iki alan arasındaki ilişkiyi göstermeyi amaçlamaktadır.

İhvân-ı Safâ Risaleleri'ndeki uluhiyet tasavvuru detaylı bir şekilde ele alınarak Allah'ın varlığı, birliği ve bilinebilirliği konuları irdelenmiştir. Bu bağlamda İhvân'ın uluhiyet anlayışını anlamak amacıyla risalelerindeki ilgili kısımlar analiz edilmiş ve elde edilen bulgular doğrultusunda bu anlayışın temel prensipleri sistematik bir şekilde gözler önüne serilmiştir.

Risalelerdeki uluhiyet tasavvuruna ilişkin görüşler tahlil edildikten sonra İhvân-ı Safâ'nın siyasete dair görüşleri belirtilmiştir. Siyaset, devlet, devlet başkanı, iktidar ve otorite gibi temel kavramları mercek altına alarak İhvân'ın ideal devlet düzenine ve yönetim anlayışına ışık tutulmuştur. Ayrıca bu kavramların İhvân'ın bütüncül düşünce sistemindeki yerini ve önemini tespit etmeye yönelik kapsamlı bir çaba gösterilmiştir.

Son olarak İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde yer alan uluhiyet tasavvuru ve siyaset görüşleri incelenmesinin ardından bu ikisi arasındaki ilişki ele alınarak, siyaset düşüncesindeki uluhiyet tasavvurlarının izdüşümleri tespit edilmiştir. Söz konusu izdüşümlerin, İhvân düşüncesi bağlamında neye işaret ettiği ve hangi anlamlara geldiği detaylı bir şekilde ele alınarak açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Uluhiyet, Siyaset, Teoloji, İslam Mezhepleri Tarihi

ABSTRACT

Master's Without Thesis Project

The Relationship Between Divinity - Politics in the Epistles of the Ikhwan al-Safa

Muhammed Yasin ÖZCAN

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Fundamental Islamic Sciences.

The 10th-century treatises of the Ikhwan al-Safa not only systematically express their philosophical teachings but also provide significant insights into the moral values, worldview, intellectual world, religious beliefs, political views, and many other aspects of this community. Moreover, the treatises contain notable instances demonstrating how conceptions of divinity are mirrored in political ideologies, thereby constituting a valuable resource for the analysis of these correlations. Therefore, the study entitled “The Relationship between Divinity and Politics in the Epistles of the Ikhwan al-Safa” aims to demonstrate the relationship between these two fields by analyzing the interplay between the concept of divinity, as it is articulated in the treatises, and political thought.

The concept of divinity in the Ikhwan al-Safa's treatises has been examined in detail, with a particular focus on the questions of God's existence, unity and knowability. In this context, the relevant sections of the Ikhwan al-Safa's treatises have been analyzed in order to understand their concept of divinity. The findings of this analysis have been systematically presented to reveal the fundamental principles of this concept.

After analyzing the views on the concept of divinity presented in the treatises, the study turns to the Ikhwan al-Safa's political views. By examining fundamental concepts such as politics, state, head of state, power, and authority, the study sheds light on the Ikhwan's ideal state and governance. Furthermore, a comprehensive effort

has been made to determine the place and significance of these concepts within the Ikhwan's holistic thought system.

Finally, having examined the concept of divinity and political views presented in the Ikhwan al-Safa's treatises, the study investigates the relationship between the two. By identifying the reflections of theological concepts in their political thought, the study elucidates the significance and implications of these reflections within the context of Ikhwan thought.

Keywords: Ikhwan-i al Safâ, Divinity, Politics, Theology, History of Islamic Sects

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	xii
ÖNSÖZ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'NIN ULUHİYET TASAVVURU

1. ALLAH'IN VARLIĞI	14
2. ALLAH'IN BİRLİĞİ	31
3. ALLAH'IN BİLİNEBİLİRLİĞİ	44

İKİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'NIN SİYASET ANLAYIŞI

1. SİYASET	62
1.1. Siyasetin Gerekliliği	68
1.2. Siyasetin Amacı.....	70
1.3. Siyasetin Çeşitleri.....	72
1.3.1. Kişisel yönetim	72
1.3.2. Özel Yönetim.....	74
1.3.3. Nebevî Yönetim.....	75
1.3.4. Genel Yönetim.....	76
1.3.5.Melik Yönetimi.....	76
2. DEVLET	77
2.1. Devlet Çeşitleri	80
2.2. Devletlerin Ömrü	86
2.3. Devletin Toplumu	89
3. DEVLET BAŞKANI	93

3.1. Devlet Başkanlığının Gücünün Doğası	95
3.2. Devlet Başkanında Aranılan Şartlar	97
3.3. Devlet Başkanına İtaat.....	100
3.4. Devlet Başkanının Görevi ve Sınırları	102
4. İKTİDAR	104
5. OTORİTE.....	111

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASETTE ULUHİYET TASAVVURUNUN ETKİSİ

1. ALLAH'IN BİRLİĞİ VE SİYASET	130
1.1. Allah'ın Birliği ve Topluma Yansıması	135
2. ALLAH VE YERYÜZÜNDEKİ HALİFESİ İNSAN	139
2.1. Allah ve Fert	143
2.2. Allah ve Toplum.....	146
2.3. Allah ve Devlet.....	148
3. İLAHÎ UNSURLARIN POLİTİK DÜZLEMDE KARŞILIĞI.....	152
3.1. Adalet	153
3.2. İtaat	156
3.3. Hiyerarşi	167
SONUÇ	171
KAYNAKÇA.....	178

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
H	: Hicri
M	: Miladi
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
S	: Sayı
ts.	: Tarihsiz

ÖNSÖZ

“İhvân-ı Safâ Risaleleri’nde Uluhiyet - Siyaset İlişkisi” adlı çalışma, İslam düşüncesinin entelektüel zenginliğini yansıtan önemli bir ekol olan İhvân-ı Safâ’nın uluhiyet ve siyaset görüşlerini ele alarak ilahî tasavvurun dünyevî iktidarı nasıl etkilediğini veya siyasete ilişkin yorumların nasıl şekillendiğini sorgular. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, İhvân-ı Safâ’nın düşünce yapısında ilahî tasavvur ile siyasi söylemin örtüştüğü kısımları tespit ederek bu iki kavram arasındaki karmaşık ilişkinin nasıl biçimlendiği konusunda özgün bir bakış açısı sunmaktır. Bununla birlikte bu tez, İslam Mezhepleri Tarihi ve İslam düşüncesi alanında yeni araştırmalara kapı aralamayı ve İhvân-ı Safâ’nın düşünce dünyasına dair daha geniş bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

İslam düşüncesinin gizemli ve etkileyici bir örneği olan İhvân-ı Safâ’nın düşüncelerinin tam anlamıyla anlaşılması için risalelerinde yer alan uluhiyet tasavvuru ile siyaset anlayışının kapsamlı bir şekilde incelenmesi ve derinlemesine analiz edilmesi önem arz eder. Çünkü bu inceleme, İhvân’ın düşüncelerini doğru bir şekilde kavramayı hedeflemenin yanı sıra bu gizli cemiyetin düşüncelerinin yanlış yorumlanmasının önüne geçerek risalelerin entelektüel zenginliğini gün yüzüne çıkarır. Bu sayede İhvân-ı Safâ ekolünün düşünceleri bütüncül bir yaklaşımla kavranabilir ve tarihsel bağlam içerisinde doğru bir şekilde değerlendirilebilir. Ayrıca bu metodolojik yaklaşım, söz konusu önemli fikir akımının günümüz düşünce dünyasına olan etkilerinin daha belirgin bir şekilde ortaya konulmasını mümkün kılar.

İhvân-ı Safâ Risaleleri’nde Uluhiyet – Siyaset ilişkisi adlı çalışma, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından 2021-TDR-SOBE-0010 proje numarasıyla desteklenmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen birçok kişinin katkıları olmuştur. Öncelikle tez danışmanım Doç. Dr. Maksut Çetin’e bu çalışmayı yönlendirmedeki sabrı ve engin bilgisi için teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim. Bununla birlikte çalışmamı geliştirmemi sağlayan ve bu süreçte kaynak erişimi sağlayan Abdullah Bulut’a müteşekkirim.

Öte yandan bu çalışmanın gerçekleşmesinde önemli katkıları bulunan, her zaman yanımda olan ve bana olan inançlarını hiç yitirmeyen ailem olmak üzere başta annem Şeyma Özcan ve babam Mehmet Özcan'a minnettarım. Ayrıca akademik uğraşlarım boyunca manevî dayanaklarım olan eşim Kübra Özcan ve sevgili kızım Zeynep Şeyma Özcan'a şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Muhammed Yasin ÖZCAN

İzmir-2025

GİRİŞ

Uluhiyet,¹ tarih boyunca insanın düşünce dünyasını etkileyen en temel konulardan biridir.² Bu husus geçmişte olduğu gibi günümüzde de etraflıca ele alınmakta ve tartışılmaktadır.³ Konuya ilişkin tartışmaların güncelliğini kaybetmemesinin muhtemel nedeni, insanların Yaratıcı'nın mutlak gücünün tezahürü karşısında kendilerini bu hususla ilgili açıklama yapmaktan alıkoyamamasıdır. Bununla birlikte her insanın doğuştan gelen bir duygu ile aşkın bir varlığa inanma eğiliminde olması,⁴ zihinsel ya da sezgisel olarak O'nun varlığını hissetmesi,⁵ bu konunun irdelenmesine yol açmaktadır. Uluhiyete ilişkin her geçen gün giderek artan

¹ Uluhiyet terimi, “e-l-h” harflerinden türemiş olup Allah'ın varlığı, sıfatları, isimleri, kâinatla ilişkisi ve O'na yönelik her türlü meseleyi içerir. Bu çerçevede “Yüce Yaratıcı”yla ilgili tüm konular genel anlamda uluhiyet başlığı altında incelenir. Ebû'l-Fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Daru'l Ma'rife, ts.), 115; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtı-l Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1996), 1/848; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 328.

² Yaratıcı'nın varlığı, birliği, sıfatları ve kozmik ilişkisi teolojik söylemin öncelikli konularını oluşturur. Bu temel temaları eleştirmeyen, kutsal metinlerden kanıt ve benzeri argümanları kullanmayan, neredeyse hiçbir felsefi hareket veya dinî inanç yoktur. Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el Âmidî, *Gâyetü'l Meram fi' İlmi'l- Kelâm* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1971), 18-19; Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l İkdâm fi' İlmi'l Kelâm* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 2004), 36.

³ Mısır, Yunan, Roma, Asya, Anadolu, Güney Amerika ve diğer uygarlıklardan yetişen düşünürler, uluhiyet kavramının anlaşılması ve açıklanması yolunda önemli düşünsel miraslar bırakmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Emrullah Fatîş, *Arkeolojik Tanrı Algıları ve Kur'an* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018); Özellikle Yunan filozofları, uluhiyet kavramını daha önceki düşünce geleneklerinden beslenerek sistematik bir çerçeveye oturtmuş ve bu konudaki çalışmaları, insanlığın metafizik bilgisinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Platon, Aristo ve Plotinos'un eserleri, bu alandaki en önemli katkılar arasında sayılabilir. Bu çalışmaların, İslam düşüncesini de derinden etkilediği bilinmektedir.

⁴ Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî - Abdülganî b. İsmâîl Nâblusî, “Dinlerin ve İbadetlerin Hakikati”, *Din Felsefesinin Ana Konuları -İslam Düşüncesinden Seçme Metinler 5-*, ed. Rahim Acar - Ercan Alkan (İstanbul: Küre Yayınları, 2023), 141; Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016).

⁵ Genel olarak insan aklı ve sezgisinin ilahî bilgiyi doğrudan kavrayabileceği savunulurken Plotinos, farklı bir görüş ortaya koyar. Ona göre insanların Tanrı'nın varlığının farkına varması için salt varoluşun kendisi tek başına yeterlidir. Plotinos, *Enneadlar Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Fol Yayınları, 2023), 205; Hatta Plotinos'un son sözü şu şekilde ifade edilir: "İçimdeki Tanrısal olanla evrendeki tanrısal olanı bir araya getirmeye, çabalıyorum." Henri Bergson, *Plotinos -Tanrı, Ruh ve Mit-*, çev. Adnan Akan (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 25.

kanaatler ile ortaya konulan çalışmalar, ilahî varlığın ne olup olmadığına veya O'nun zatının mahiyeti, fiilleri, sıfatları ve âlemle ilişkisinin kavranmasına katkı sağlamaktadır.

Kuşkusuz Yüce Yaratıcı, tarih boyunca elçileri aracılığıyla hiçbir ortağı ve benzeri bulunmayan zatının birliğini vurgulamıştır.⁶ İslam'ın temeli olan tek Tanrı inancı, insanlığın ortak bir tanrısal varlığa inanması gerektiği fikrini savunsa da genel olarak toplumlar arasında tanrısallığın doğaüstü veya çeşitli dünyevî varlıklara atfedilmesi eğilimi gelişmiştir.⁷ Ortaya çıkan ve gelişen bu eğilim, farklı varlıkların Tanrı olarak algılanmasına yol açarak zamanla çok tanrıcılığın insanlar arasında yaygınlaşmasına neden olmuştur.⁸ Halbuki bu husus Allah'ın ilahiliğini, zatını, sıfatlarını, eylemlerini kapsayan ve İslam'ın eşsiz kimliğinin temelini oluşturan tevhid inancıyla bir tezat oluşturmuştur.

Hz. Muhammed'e (sav) peygamberliğin gelişinden hemen önce Arap Yarımadası'nın uluhiyet tasavvuru şirk ve tahrif edilmiş kutsal kitaplara bağlılığın hâkim olduğu bir dinî manzara ile karakterize edilmiştir.⁹ Fakat burada hemen belirtmeli ki Kur'an-ı Kerim'in mesajlarının gelmesi, toplumda yaygın bir şekilde kabul görmüş inanç ve ideolojilerde köklü bir dönüşümün tetikleyicisi olmuştur.¹⁰ Öyle görünüyor ki Hz. Muhammed (sav), peygamberlik misyonunun başlangıcında, toplumda yaygın olan hatalı uluhiyet anlayışlarını düzeltmek için yoğun bir çabaya girişmiştir. Gerçekten o, peygamberliği süresince dönemin yaygın olan çok tanrılı inançlarının yerine Allah'ın mutlak birliğini merkeze alan tek tanrılı ilahlık anlayışını güçlü bir şekilde vurgulamıştır.¹¹ Bu bakımdan İslam'daki uluhiyet inancı, Yüce

⁶ Nahl, 16/36.

⁷ Ömer Faruk Harman, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560; Yunus Erarslan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022), 136; Mariasusai Dhavamony, "Dinlerde Tanrı Anlayışı", çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 189.

⁸ Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/194.

⁹ İzzet Derveze, *Kur'ana Göre Hz. Muhammed (s.a.v)*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/218-219.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 22.

¹¹ William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (New York: Oxford University Press, 1974), 25; Mehmet Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 13.

Yaratıcı'nın isminin Allah olduğu, O'nun hiçbir ortağı ve benzeri bulunmadığı,¹² tüm varlığın O'nun yaratmasından kaynaklandığı¹³ inancı üzerine kurulmuştur.

İslam vahyinin nüzul sürecinde Müslümanlar, Hz. Muhammed (sav) gibi bir peygamberle doğrudan iletişim kurma ayrıcalığına sahip olmuşlardır. Görünen o ki Hz. Muhammed (sav) ile doğrudan iletişim kurma imkânı, Müslümanların Yaratıcı'ya ilişkin sorgulamalarını ve kuşkularını gidermelerine olanak sağlamıştır. Onun peygamberlik görevi, Müslümanlar arasında itikadi konularda ortaya çıkabilecek ciddi problemleri önlemiş, sahabenin kalplerine huzur ve güven getirmiş, böylece onların teslimiyetçi bir yapıya bürünmelerini sağlamıştır.¹⁴ Bu vaziyet göz önüne alındığında, ilk Müslümanların uluhiyet tasavvurları; saflık, netlik, teslimiyet, tartışmaya kapalı olma gibi unsurları ön plana çıkarmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra uluhiyet tasavvuru farklı bir boyut kazanmaya başlamıştır. Özellikle gerçekleştirilen askerî seferler vasıtasıyla İslam coğrafyasının genişlemesi, Müslümanları farklı toplumlarla etkileşime girmeye yöneltmiştir. Bu etkileşimler, Müslümanların medeniyet, kültür, inanç, bilim, örf ve âdet algılarını dönüştürerek uluhiyet tasavvuruna dair yaklaşımlarının değişmesine ve farklılaşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵ Uluhiyet tasavvurunun merkezinde Allah'ın varlığı ve birliği yer almaya devam etse de Müslümanlar, bu konuya dair teslimiyetçi bir yaklaşımdan ziyade soru soran, sorgulayan, araştıran ve argümanlar ortaya koyan bir kimliğe bürünmüşlerdir.¹⁶

Öte yandan Müslümanlar arasındaki siyasi anlaşmazlıklardan doğan iç savaşlar, sadece toplumda parçalanmaya yol açmakla kalmamış, aynı zamanda bireysel inanç sorgulamalarına da zemin hazırlamıştır. Hem fetihler hem de iç savaşlar, Müslümanların uluhiyet tasavvurunu doğrudan etkileyerek önemli dönüşümlere kapı aralamıştır. Bu süreçte çeşitli gruplar, Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkındaki yorumlarında farklılıklar ortaya koymuş ve bu da İslam düşüncesinde yeni akımların

¹² İhlas, 112/1-2-3.

¹³ En'âm, 6/ 101-102; A'râf, 7/ 54; Kasas 28/68; Haşr 59/24.

¹⁴ Sa'düddîn Mes' ud b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (Beyrut: Dar'ul İhya'il-Turasi'l-Arabi, 2014), 22.

¹⁵ et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 22.

¹⁶ Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 58.

ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim İslam düşüncesinin kurumsallaşmasının tezahürü olarak itikadi ve siyasi temellere dayanan, ortak düşünce etrafında birleşen gruplar yani mezhepler ortaya çıkmıştır.¹⁷

İslam mezhepleri, Kur'an-ı Kerim ve hadis gibi dinî metinleri kendi itikadi görüşlerine uygun şekilde yorumlayarak uluhiyet tasavvuruna dair farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuştur.¹⁸ Bu mezheplerin yorumları arasında kimi zaman uyum, kimi zaman da farklılıklar görülmüş ve söz konusu durum zamanla farklı uluhiyet tasavvurlarının oluşmasına yol açmıştır.¹⁹ Mezhep mensuplarının kendi itikat ve görüşlerini savunma ve yayma çabaları, Kur'an'dan sonra uluhiyet konusunda önemli eserlerin ve temel bilgilerin oluşmasına öncülük etmiştir. Bu eserler; Allah'ın varlığı, fiilleri ve sıfatları konusunda mezheplerin görüşlerinin aktarılmasına aracılık etmiş, dahası yalnızca kelam tartışmalarıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda tefsir, fıkıh, tasavvuf gibi diğer İslam disiplinlerine de önemli katkılar sağlamıştır.

İşte bu zengin ve çok yönlü birikimden yola çıkarak uluhiyet meselesinin basit ve durağan bir alanı imlediği söylenemez, aksine bu konuda yürütülen fikrî tartışmalar uluhiyet konusunun karmaşıklığının ve bu alandaki düşünsel değişim ile gelişimin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Öyle görünüyor ki Allah'ı belirli bir biçimde anlama ve tasavvur etme çabası, dış dünyadan bağımsız gerçekleşen bir süreç değildir. Tanrı tasavvurlarının salt bir hayal ürünü olmaması için dış dünyanın gerçekliğiyle ve insan deneyimiyle bağlantılı olması elzemdir. Bu bağlantı, Tanrı tasavvurlarının somut bir temele oturmasını ve soyut kavramların ötesinde anlamlı bir içerik kazanmasını sağlar.²⁰ Netice itibarıyla uluhiyet tasavvuru sadece soyut bir teolojik kavram olmanın ötesinde insanın pratik hayatının birçok alanını etkileyen önemli bir unsurdur. İnsanın

¹⁷ Şehristanî, Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından Müslümanlar arasında meydana gelen ayrılıkları derinlemesine incelemiş ve mezheplerin ortaya çıkış nedenini fitnelere dayandırmıştır. Bu bağlamda o, dönemindeki fitneleri on temel kısma ayırarak bu kaosun çeşitli yönlerini analiz etmiştir. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1993), 28-45; Bu zaviyeden bakıldığında artan kutuplaşma, sosyal değişimler, siyasi ve dinî anlaşmazlıklar gibi ciddi gelişmeler, yeni mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir.

¹⁸ Maksut Çetin, *İtikadî ve Siyasî Mezhepler* (İstanbul: Yazıgen Yayıncılık, 2016), 37.

¹⁹ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 124.

²⁰ Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008), 49.

günlük hayatını en çok etkileyen unsurlardan biri olan siyaset de bu alanlardan biridir.²¹

Siyaset, karmaşık ve çok yönlü bir kavramdır, farklı bakış açılarına ve yorumlara göre onun tanımı ve kapsamı değişebilir. Genel olarak siyaset, dünyevî bir etkinlik olup insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplum hakkında süreç içerisinde kararlar alınmasıdır.²² Siyaset, aktif bir etkinlik olduğundan durağan bir alan değil, sürekli değişen ve gelişen dinamik bir süreçtir. Bu kavram; güç ve otoriteyi düzenleme, çıkarları ve değerleri uzlaştırma, sorunları çözme, kamu hizmetlerini sağlama ve toplumsal gelişmeyi teşvik etme gibi birçok önemli işlevi içerir. Toplumların yönetim biçimini ve işleyişini belirleyen bir alan olduğundan siyasi erk, genellikle toplumun sorunlarına çözüm bulmak için tercihlerde bulunur yani kararlar alır.²³ Bu doğrultuda toplumun sorunlarının çözümü için karar alma gerekliliği, insan yaşamında siyasetin temelini oluşturur.

Uluhiyet tasavvuru ve siyaset düşüncesi, insan yaşamına doğrudan etki ettiği için ortak bir paydada buluşur. Bu açıdan bakıldığında her ikisinin birbirinden bağımsız bir şekilde ele alınması mümkün değildir. Bir bakıma insan, uluhiyet tasavvuruna yüklediği anlamlar neticesinde dünyasını anlamlandırır veya dünya algısından yola çıkarak uluhiyet tasavvurunu oluşturur. Bu yönüyle uluhiyete dair anlayışımız ile yorumlarımız; evren algımızı, ahlakî değerlerimizi, toplumsal ilişkilerimizi kapsar ve pratik hayatımızı her açıdan etkiler. Şüphesiz ki bu etki toplumun yapısını ve şartlarını düzenleyen siyasette de kendini gösterir.²⁴

²¹ Schmitt, siyasi ve teolojik kavramlar arasındaki ilişkiyi incelediği eserinde, egemenlik fikrini merkeze alarak önemli analizler sunmuştur ki bu analizlerin birinde, yönetici olan Prensi, siyasi dünyaya aktarılan kartezyen Tanrı'yla eşleştirmiştir. Carl Schmitt, *Political Theology*, çev. George Schwab (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 46-47; Schmitt'in egemenliği kartezyen Tanrı'ya benzetmesi, siyasi ve teolojik kavramlar arasındaki ilişkiyi anlamada önemli bir katkı sunmuştur. Onun bu benzetmesinden hareketle uluhiyet tasavvuru ile ilişkili anlamların beşerî düzleme aktarılması siyaset düşüncesinde belli başlı karşılıklarının olduğu ifade edilebilir.

²² Andrew Heywood, *Key Concepts in Politics and International Relations* (London: Palgrave Macmillan, 2015), 168.

²³ Vernon Bogdanor, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Science* (Oxford: Blackwell Reference, 1991), 482.

²⁴ Ocak'a göre Tanrı tasavvurları, siyasi ilişkiler ve kurumlar gibi toplumsal düzeyde varlığını sürdüren olguların devamlılığını sağlayan temel unsurdur. Hasan Ocak, "İslam Düşüncesinde Tanrı Tasavvuru", *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 78.

Uluhiyet tasavvuruna ilişkin bazı algılar, insanın dünya hayatının önemli bir parçası olan siyasette farklı bir yorum olarak karşımıza çıkar. Bu farklı yorumlar siyasi ideolojilerin ve sistemlerin oluşmasına, siyasi liderlerin meşruiyetinin temellendirilmesine ve siyasi kararlar ile eylemlerin gerekçelendirilmesine kadar geniş bir yelpazede etki eder.²⁵ Sözelimi İslam toplumları arasında yaygın olarak bilinen “zillullâh-i fi'l-ard” (Allah’ın yeryüzündeki gölgesi) kavramı, bu anlayışın en çarpıcı ve etkili tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu kavram, siyasi iktidarın ilahî bir kaynağa dayandığı ve yöneticinin Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olduğu düşüncesini ifade eder. Böylelikle uluhiyet tasavvurunun siyasi meşruiyeti inşa etme ve güçlendirme noktasında nasıl kullanılabileceğinin önemli bir örneğini sunar.

İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin en dinamik unsuru olan siyaset hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. İslam düşünce geleneğinde etkili olan klasikleşmiş birçok çalışmada düşünce ekollerinin siyasi yaklaşımlarıyla uluhiyet tasavvurlarına dair azımsanmayacak oranda malumata rastlamak mümkündür. Fakat dönemin yazım şekline uygun olarak söz konusu eserlerin, düşüncelerin karşılaştırılarak değerlendirilmesi ve yorumlanması noktasında yetersiz kaldıkları tespit edilmiştir. Örneğin, Bağdadî’nin onuncu yüzyılda kaleme aldığı *Mezhepler Arasındaki Farklar* başlıklı eseri, genel olarak İslam mezheplerinin siyaset görüşlerini ele almakla birlikte onların uluhiyete ilişkin görüşlerine de yer vermiştir.²⁶ Benzer şekilde Şehristânî de *Dinler ve Mezhepler* adlı eserinde İslam mezheplerinin inanç ve siyaset görüşlerini derinlemesine incelerken özellikle uluhiyet konusundaki farklı yaklaşımlarına dikkat çekmiştir.²⁷ Her iki eser de mezheplerin hem teolojik hem de siyasal perspektiflerine değinmekle birlikte karşılaştırmalı değerlendirmeler içermemektedir. Bu sebepten ötürü bir ekolün uluhiyet tasavvurunun politik tercihleriyle ilişkilendirilerek ele alınması klasik kaynaklardaki tarihi malumatın derinlemesine analizini ve yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir. Maalesef bu perspektifle kaleme alınmış güncel çalışmaların oldukça sınırlı kaldıkları görülmektedir.

²⁵ Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, 50.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Fırak* (Kahire: Darü't-Tevfikiyye li't-Tûras, 2010).

²⁷ Geniş bilgi için bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*.

Öte yandan İhvân-ı Safâ tarafından kaleme alınan risaleler, uluhiyet algısının siyaset düşüncesi, ideolojiler ve düşünce sistemleri üzerindeki etkisini yansıtması bakımından dikkate değer örnekler arasındadır. Onuncu yüzyılda Basra’da ortaya çıkan İhvân-ı Safâ; bilim, din, felsefe ve sanatı mezcetmeye çalışan bir kardeşlik topluluğudur.²⁸ Topluluğun en önemli ürünü, “İhvân-ı Safâ Risaleleri” olarak bilinen ansiklopedik eserlerdir. Bu risaleler; elli iki risaleden oluşmakla birlikte matematik, astronomi, müzik, tıp, zooloji, felsefe, etik ve teoloji gibi çeşitli konularda yazılmıştır.²⁹ Risalelerin temel amacı, insanın evrendeki yerini anlaması ve daha mükemmel bir varlık hâline gelmesi için gereken bilgiyi sağlamaktır.³⁰ Ortaya koyulan bu eserler, İslam düşüncesine zenginleşmesine yardımcı olmuştur.

Bilindiği üzere beşerî oluşum olan mezheplerin nasıl, nerede, ne zaman ortaya çıktığı, onların fikirlerinin neler olduğu, nasıl bir süreçte kurumsallaştığı gibi hususlar İslam Mezhepleri Tarihi alanının temel araştırma konuları arasındadır.³¹ Bununla birlikte İslam düşüncesi çerçevesinde insanları kendi inançlarına çekmeye çalışan, itikadi veya siyasi gayelerle varlık gösteren veya gelişim kaydeden her türlü şahıs, fikir ve hareket de yine bu alanın kapsamına dahil edilebilir. Bu yüzden İslam Mezhepleri Tarihi yalnızca mezheplerin doğuş ve gelişim sürecini değil, aynı zamanda bu süreçte ortaya çıkan tüm entelektüel ve politik hareketleri de kapsar. Bu kapsamlı bakış açısı İslam düşüncesinin evrimini, İslam toplumlarının din anlayışını ve aralarındaki etkileşimleri daha derinlemesine anlamamıza olanak tanır.

İslam düşüncesinde uluhiyet tasavvuruna yüklenen anlamlar, şahıs veya grupları, anlayışlarına göre sınıflandırmak için temel bir analitik çerçeve sunar. Ancak

²⁸ Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al Şafâ)* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), 105; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ’nın Dinî ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis, 2003), 22.

²⁹ Muhammed Ferid Hicab, *el-Felsefetüs Siyasiyye inde İhvanis-Safa* (Mısır: el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Amme li’l-Kitab, 1982), 80; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 29-30-31-32-33; Bayram Ali Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasîği olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, *Dinî Araştırmalar* 8/22 (2005), 276-277.

³⁰ Godefroid de Callatay, *Ikhwan al-Safa: a Brotherhood of Idealists on The Fringe of Orthodox Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), 89.

³¹ Zeynep Alimoğlu Sürmeli, “İslam Mezhepleri Tarihi’ne Dair Temel Kavramlar, Mezheplerin Tasnifi ve Kaynaklar”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Maksut Çetin - Muhammet Raşit Batur (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 2.

beşerî oluşumları birbirinden ayıran en belirgin motif ise siyasete ilişkin görüşleridir.³² Bundan ötürü İslam dünyasında ortaya çıkan grupların kapsamlı analizinin yanı sıra İslam Mezhepleri Tarihi disiplini, öncelikle uluhiyet tasavvuruna ve siyaset düşüncesine odaklanır. Bu çerçevede her iki konu, söz konusu alanın temel ve vazgeçilmez birer unsuru olarak değerlendirilmekle birlikte, aynı zamanda birbirini etkileyen ve şekillendiren dinamikler olarak da düşünülebilir.

İslam Mezhepleri Tarihi ile diğer alanlardaki uluhiyet - siyaset ilişkisine dair çalışmaların yok denecek kadar az olması, çalışmamızın dayanak noktalarını çeşitli eserlere yöneltmiştir. İhvân-ı Safâ Risaleleri’ni odağına alan bu araştırmada, uluhiyet-siyaset ilişkisine dair farklı yaklaşımları ve analizleri değerlendirmek amacıyla başvurulmuş kaynaklar şu şekilde ifade edilebilir: İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki Ahmet Bülent Ünal’ın *İlk devir İslam düşüncesinde hakimiyet kavramı ve tezahürleri* (1997) başlıklı doktora tezi, uluhiyet-siyaset ilişkisini bağdaştırmaya yönelik öncü çalışmalardan biridir. İsmail Raci el-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (2000) adlı eserinde, uluhiyet merkezli tevhid tasavvurunu İslam medeniyetinin hem ontolojik hem de epistemolojik temelini teşkil eden merkezi bir kavram olarak ortaya koymaktadır. Carl Schmitt’in *Political Theology* (2005) kitabı, egemenlik ve siyasi kararların teolojik düşüncelerden beslendiği iddiasıyla çalışmamızı destekleyen bir argüman sunmaktadır. Uluhiyet-siyaset ilişkisini doğrudan ele alan Mahmut Ay’ın “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması” (2008) makalesi, uluhiyet-siyaset ilişkisine doğrudan odaklanarak, tartışmalara önemli bir boyut kazandırmakla birlikte çalışmamız için gerekli kuramsal temeli de sağlamaktadır. Mustafa Tekin’in editörlüğünü üstlendiği *Mezheplerin Tanrısı -İslam Mezheplerinin Tanrı Anlayışı-* (2022) ve *Bir Dünya Tanrı* (2022) eserleri, uluhiyet kavramının tarihsel süreç içinde ve farklı düşünce akımlarında aldığı anlamları detaylı bir şekilde incelemekle kalmayıp, aynı zamanda bu anlamların siyasi alan üzerindeki yansımalarını analiz edilmesine olanak sağlamaktadır. Son olarak Ira Allen and Saul Allen’in “God Terms and Activity Systems: A Definition of Religion for Political Science” (2016) makalesi, Tanrı tasavvurlarının modern dünyadaki görünürlüğüne ve etkisine dikkat çekerek, bu tasavvurların aktif bir şekilde işlev

³² Hasan Onat - Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 53.

gördüğünü ifade etmektedir. Buna paralel olarak tezimiz uluhiyet - siyaset ilişkisini analiz ederek, bu ilişkinin günümüzdeki yansımalarını İhvân-ı Safâ Risaleleri üzerinden anlamayı ve açıklamayı hedeflemektedir.

Her ne kadar İhvân-ı Safâ, genellikle Felsefe Tarihi disiplini ile ilişkilendirilse de onların fikir ve eserleri aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi'nin önemli bir bileşeni olarak da değerlendirilebilir. İhvân'ın beşerî bir oluşum olması, bir cemaat olarak faaliyet göstermesi, din anlayışlarıyla insanları etkilemeye çalışması ve siyasete ilişkin görüşleri olması gibi faktörler bu değerlendirmeye katkı sağlar. Bununla birlikte İslam düşüncesine yaptığı katkılar ve ortaya koyduğu entelektüel çabalar, İslam mezheplerinin teolojik, felsefî ve sosyal gelişimleri açısından önemli veriler sunar. Öyle ki risaleler hem dönemin entelektüel atmosferini yansıtır hem de çeşitli mezhepler arasındaki düşünsel etkileşimleri gözler önüne serer. Bu eserler, farklı mezheplerin inanç ve uygulamalarını anlamak için birer kaynak işlevi de görür. Ayrıca böylesine önemli bir mirası yalnızca tek bir disipline indirgemek uygun olmamakla birlikte İhvân'ın öğretileri, İslam dünyasındaki hareketlerin gelişimini anlamak açısından büyük bir önem taşır.

Yukarıda ifade edilen veriler ışığında, bu çalışmada İhvân-ı Safâ Risaleleri'ni mercek altına alarak onların uluhiyet tasavvurları ile siyaset düşünceleri arasındaki karmaşık ilişkiyi çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, risalelerin detaylı bir incelemesi yapılarak İhvân-ı Safâ'nın uluhiyet ve siyaset alanlarına dair görüşleri ortaya konuldu, ardından bu iki alan arasındaki etkileşim ve karşılıklı bağlantılar analiz edildi. Çalışmanın ilk bölümü olan “İhvân-ı Safâ'nın Uluhiyet Tasavvuru” başlığı altında, risalelerde Allah'ın varlığına, birliğine ve bilinebilirliğine dair ileri sürülen argümanlar derinlemesine incelenerek İhvân'ın uluhiyet tasavvurunun temel hatları çizildi.

“İhvân-ı Safâ'nın Siyaset Anlayışı” başlıklı ikinci bölümde, İhvân-ı Safâ'nın siyasi görüşleri ve bu alana dair çeşitli kavramsallaştırmalar ele alınarak, onların özgün siyasi yaklaşımının kapsamlı bir analizi sunuldu. Bu kısımda, öncelikle İhvân'ın siyasi düşüncesinin genel çerçevesi çizildi, ardından toplum, devlet, devlet başkanı, iktidar, otorite gibi temel siyasi kavramlara ilişkin görüşleri derinlemesine incelendi.

“İhvân-ı Safâ'da Uluhiyet ve Siyaset İlişkisi” başlıklı üçüncü bölüm ise çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bölümde, İhvân-ı Safâ'nın uluhiyet

tasavvurunun, siyasi söylemlerini nasıl şekillendirdiği ve siyasi görüşlerine ne düzeyde etki ettiği, çeşitli veriler ışığında detaylı bir biçimde incelendi. Onların uluhiyet merkezli düşünce sistemi çerçevesinde, ideal toplum düzeninden siyasi meşruiyete, iktidarın sınırlarından adalet anlayışına kadar birçok konudaki görüşleri analiz edilerek onların uluhiyet tasavvurları ile siyaset anlayışları arasındaki karmaşık ilişkinin izleri sürüldü. Bu bağlamda İhvân'ın risalelerinde yer alan toplumsal sınıflar, yönetim biçimleri ve ideal yönetici profili gibi konular üzerindeki incelemeler, onların uluhiyet tasavvurunun, siyasi düşüncelerini derinden etkilediğini ortaya koymaktadır. Çalışmada benimsenen bu aşamalı yapı, konunun daha kapsamlı ve sistematik bir biçimde ele alınmasını sağladı. Bu yaklaşım sayesinde İhvân-ı Safâ risalelerinde yer alan uluhiyet tasavvurlarının, siyasi düşüncelerle nasıl kesiştiği ve etkileşime girdiği, çok yönlü ve derinlemesine bir analizle ortaya konuldu. Böylelikle bu çalışma, İhvân'ın düşünce dünyasındaki bu iki temel kavram arasındaki karmaşık ilişkiyi çözümlemeye ve onların entelektüel sisteminin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalıştı.

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'NIN ULUHİYET TASAVVURU

İnsanlığın aşkın bir varlığa ilişkin temel soruları, epistemolojik ve ontolojik boyutları içermektedir. Nispeten daha yalın bir düzlemde ele alınabilecek sorular şu şekildedir: Bir yaratıcı var mıdır? O'nun herhangi bir mahiyeti bulunur mu? Nasıl bir yapıya veya özelliklere sahiptir? Cevher ve arazları var mıdır? Zat ile sıfatları aynı mıdır yoksa gayrı mıdır? O'nun varlığı üzerine konuşulabilir mi? Varlığının nitelikleri kavranılabilir mi? O'nu bu dünyada veya diğer dünyada tecrübe edebilme imkânı var mı? Genel olarak bu tür sorular temel alınarak bir Tanrı tasavvuru oluşturulmaya çalışılır ki düşünce sistemleri, aşkın varlığa dair çıkarımlarında birbiri ile örtüşen izahlar yapmışlardır. İzahların birbiri ile örtüşmeyip aksine çeliştikleri de vakidir ki ilgili durum “inanç çeşitliliği paradoksu” olarak adlandırılabilir.

Dünyadaki inanç sistemlerinin temelini teşkil eden uluhiyet tasavvurunu varoluşsal ve epistemolojik bakış açılarıyla incelemek son derece karmaşık ve zorlu bir süreçtir. Özellikle İslam inancındaki Yaratıcı tasavvuru, derin bir teolojik çerçeveye sahip çetrefilli bir yapı arz eder. Çünkü Allah, zatıyla³³ özel, insan anlayışını aşan, mutlak bir hakikat olarak kabul edilir. Bu aşkın varlığın söz konusu özelliklerinden dolayı insanın duyularıyla algılayamadığı bir varlığı nasıl tasvir edeceği, ciddi bir problem teşkil eder.³⁴ Bu problem karşısında İslam alimleri, konu

³³ Kelam ilminde “zat” kavramı, genellikle zihinsel bir varlık olarak değil, varlığın özü ve mahiyeti olarak ele alınır. Öyleyse Yaratıcı'nın varlığının zihinsel bir karşılığa sahip olması mümkündür; fakat bu varlığın zihnin ötesinde, bağımsız bir şekilde var olması tartışmalıdır. Allah'ın varlığı hakkında konuşmak ve O'nun varlığını delillendirmek mümkün olsa da O'nun mahiyeti ile zatı hakkında kesin bir bilgi edinmek imkânsızdır. Bununla birlikte “zat” kavramı, bir varlığı diğer varlıklardan ayıran ve kendisine özgü gerçekliği temsil eden bir terim olarak değerlendirilir. Bu doğrultuda ilahî sıfatların kaim olduğu yüce varlığı ifade etmek için de “zat” kavramı kullanılır. Osman Demir, “Zât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2013), 44/148-149; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 352.

³⁴ Razi'nin düşüncesine göre insan aklı, Allah'ın zatını algılamak ve anlamak konusunda son derece sınırlıdır. Bu nedenle insan, Allah'ı zatından ziyade doğrudan O'nun fiilleri ve sıfatlarıyla yani tecellileriyle kavrayabilir. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü 'l-Tağdîs* (Kahire: Mektebetü'l-Küllîyye el-Ezheriyye, 2001), 23.

hakkında çeşitli değerlendirmeler sunar ve bu değerlendirmeleri sistematik bir şekilde ele alıp incelemeye çalışır.

Uluhiyet kavramının temellendirilmesinde Kur'an-ı Kerim merkezi bir referans noktası olsa da ilgili ayetlerin konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaması, çeşitli yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak çeşitli Kur'an merkezli anlayışların doğmasına yol açmıştır. Bunun yanı sıra Kur'an, Allah'ın varlığı ve birliği meselesine kelimacılar veya felsefeciler gibi dolaylı yollardan yaklaşmaz. Aksine Kur'an ayetleri, bu inancın dayanaklarını insan aklına doğrudan sunarak inanmanın makullüğünü, inançsızlığın ise akıl dışılığını açıkça beyan eden bir üslup benimsemiştir.³⁵ Diğer taraftan İslam tarihinde ortaya çıkan farklı mezhepler ve akımlar, Kur'an-ı Kerim'in doğrudan ifadelerine kıyasla, inançlarını gerekçelendirme ihtiyacı duyduklarından delillendirme yöntemine daha fazla başvurmuştur.³⁶ Paralel olarak İhvân-ı Safâ da Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak için varlık âleminde hareketle çeşitli argümanlar ortaya koyarak meseleye açıklık getirmeye çalışmıştır.³⁷

Uluhiyet konusunu kendilerinden önceki kelimacı ve filozoflarla benzer şekilde ele alan İhvân-ı Safâ, bu konuya risalelerinin bölümlerinde yer vererek ve Yaratıcı'ya ilişkin doğrudan veya dolaylı göndermelerde bulunarak dikkat çekici bir önem atfetmiştir. İhvân, risalelerinde Allah'ın varlığını kanıtlamak için kimi zaman kelimacılarda görülen bir yöntemle, uçsuz bucaksız evrendeki düzen, yaratılıştaki mükemmellik ve doğa olayları gibi somut delillere başvurmuş, kimi zaman ise doğrudan fizikötesi teoriler üzerinden okuyucunun var olan ile var eden arasında bir bağ kurmasını ve böylece âlemin uluhiyetle olan bağlantısını görmesini amaçlamıştır.

Eserlerinde, Allah'ın varlığı ve insan hayatının anlamı üzerine derinlemesine ve kapsamlı bir bakış açısı sunan İhvân-ı Safâ, kendi düşünce sisteminin merkezine Yüce Yaratıcı figürünü yerleştirmiştir. Buna göre varoluştaki her şeyin kaynağı ve sebebi, doğrudan ve sarsılmaz bir şekilde O'nun varlığıyla ilişkilidir. Bütün var olanlar, Allah'ın mutlak varlığından ortaya çıkarak var olmuştur ve nihaî dönüşleri yine

³⁵ Halife Keskin, "Eş'ari'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 1.

³⁶ Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 21.

³⁷ Hamdi Onay, *İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997), 62.

O'nadır. Bu doğrultuda O, insan hayatının vazgeçilmez bir unsurudur ki insan hayatının anlamı O'nun varlığına olan inanç ve bağlılık temelinde şekillenir. İnsanın dünyadaki bilgi edinimi, Allah'ın varlığını kavramaya yönelik bir araç işlevi görür ve bu nihaî hedefe ulaşmak insanın asıl ve en önemli gayesini oluşturur. Nitekim İhvân'ın en belirgin ilkelerinden biri Platon'dan esinlendikleri düşünülen, “insan, gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemelidir”³⁸ düşüncesidir.³⁹ Bu ilkedен hareketle dünya hayatı bir amaç değil, hedefe ulaşmayı sağlayan bir araç olarak değerlendirilir. Kalıcı ve ebedî olan ahiret hayatına kıyasla geçici ve fani bir nitelik taşır. İhvân'a göre asıl gaye ise “Tanrı'nın varlığını idrak etme nimeti”ne ulaşmak ve O'nun varlığıyla birlik ve beraberlik kurmayı başarmaktır.⁴⁰

İhvân-ı Safâ düşüncesinin önemli noktalarından biri, Allah'ın varlığının ve mahiyetinin ortaya konulması olduğu söylenebilir. Öte yandan İhvân'ın düşüncelerinin daha sağlıklı bir şekilde kavranabilmesi için risalelerde yer alan uluhiyet tasavvurunun ele alınması ve detaylı bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Bu, İhvân düşüncesinin yanlış yorumlanmasının önünü alacağı gibi risalelerin niteliğinin ortaya konulmasına ve ekolün düşüncelerinin bütünleştirici bir yaklaşımla kavranmasına yardımcı olur. Risalelerde, Allah tasavvurunun merkezi bir yer işgal ettiği göz ardı edilir veya ona yeterince dikkat edilmezse İhvân'dan geriye kalan düşünce mirasının yanlış anlaşılması ve yorumlanması riskiyle karşı karşıya kalınabilir. Buna binaen aşağıdaki bölümde İhvân-ı Safâ'nın uluhiyet anlayışı Allah'ın varlığı, birliği ve bilinebilirliği altında incelenmiştir.

³⁸ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 716 c, 174; Hüsameddin Erdem, “Platon'un Din Anlayışı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2004), 11.

³⁹ İhvânü's Safâ, *Resâilu İhvâni's Safâ ve Hullâni'l- Vefâ* (Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018), 1/240-320; İhvânü's Safâ, *Resâilu İhvâni's Safâ ve Hullâni'l- Vefâ* (Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018), 2/13-380; İhvânü's Safâ, *Resâilu İhvâni's Safâ ve Hullâni'l- Vefâ* (Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018), 3/150-157; İhvânü's Safâ, *Resâilu İhvâni's Safâ ve Hullâni'l- Vefâ* (Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018), 4/418. (Bu esere bundan sonra “Resail” kısaltmasıyla atıfta bulunulacaktır.)

⁴⁰ Resail, 1/63.

1. ALLAH'IN VARLIĞI

Tarihte, varlığın sadece somut nesnelerden ibaret olduğu fikrini savunan çeşitli akımlar ve düşünürler ortaya çıkmıştır. Bu indirgemeci bakış açısı, varoluşun tüm karmaşıklığını ve çeşitliliğini göz ardı ederek felsefi ve bilimsel tartışmalarda önemli sınırlamaları beraberinde getirmiştir. Böyle bir yaklaşım sonucunda, doğa karşısında sadece somut varlıkların merkeze konması, Tanrı'ya yüklenen anlamların kısırlaşmasına neden olmuştur.⁴¹ Bu düşüncenin ivme kazanmasıyla birlikte modern ontolojide varlık konusu, aydınlanma ve modernizm akımlarının da etkisiyle mekanik bilimin ve materyalist ontolojinin hakimiyeti altına girmiştir.⁴² İnsan bilgisinin odağının somut nesnelere kayması, mücerret varlık bilgisindeki ilerlemeyi olumsuz yönde etkilemiştir. Oysa son birkaç asır hariç, düşünce tarihine özellikle de orta çağ düşüncesine damga vurmuş fikrî hareketlerin bu modern yaklaşımdan çok uzak, Tanrı merkezli düşünce sistemleri oldukları anlaşılmıştır. Bu akımlardan biri olan İhvân-ı Safâ da varlık algısını somut nesnelerle sınırlayan yaklaşımlardan farklı olarak maddî âlemin ötesinde yer alan ve insan duyularıyla algılanamayan metafiziksel varlıkların da mevcudiyetini savunmuştur. Bu geniş perspektif, onların ontolojilerini daha kapsayıcı ve derinlikli bir temele oturtmalarını sağlamıştır.

Mücerret varlıkların özellikle de Allah'ın varlığının bilinebilmesi için öncelikle varlığın mahiyetinin temellendirilmesi ve açıklanması gerekir. Bu bağlamda varlık ve varoluşun mahiyeti, varlık türleri ve hiyerarşisi, varlık ile cevher-araz arasındaki ilişkiler gibi konular, İhvân-ı Safâ düşüncesinin temelini oluşturur. Çünkü varlıkların oluşum mekanizmaları, mahiyetleri, birbirleriyle olan ilişkileri ve değişimlerini derinlemesine kavramak, daha isabetli bir Yaratıcı tasavvuru inşa etmenin ön koşuludur.⁴³ Bu sayede Yaratıcı'nın varlığı, kudreti, hikmeti ve adaleti hakkında sağlam bir bilgi edinmek daha mümkün hâle gelir.

⁴¹ Clayton Crockett - Jeffrey W. Robbins, *Religion, Politics, and the Earth: The New Materialism* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 18.

⁴² Aliye Çınar, "Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 59.

⁴³ İbn Rüşd, İhvân-ı Safâ geleneğinde olduğu gibi varlıkların incelenmesi ve değerlendirilmesi dinî bir vecibe olarak ele alır. O, akıl yürütmeye ve özellikle akli kıyas yöntemine dayalı bir yaklaşım

İlk risalesinin giriş bölümünde yer alan metinde İhvân-ı Safâ, kendi geleneğini takip eden müritlerin izlemesi gereken yolu tasvir etmiştir. Bu yolda, takipçilerden evrendeki varlıkların tümünü, cevherlerden arazlara, basitlerden bileşiklere kadar kapsayacak şekilde incelemeleri ve bu varlıkların ilke, sınır, tür, nitelik ve mevcut düzen ile intizamını araştırmaları beklenir. Bu araştırmanın nihaî amacı ise tüm bu varlıkların tek bir sebepten, tek bir ilkeden yani tek bir Yaratıcı'dan nasıl ortaya çıktığını anlamak ve bu anlayışı felsefi bir çerçeveye oturtmaktır.⁴⁴

İhvân-ı Safâ'nın ontolojisinde varlık, cismanî ve ruhanî olmak üzere iki temel kategoriye ayrılır. Cismanî varlıklar, ay altı âlem olarak adlandırılan sürekli bir oluş ve bozuluş hâlinde bulunan maddî âlemde yer alır ki bunların temelini somut bir yapıdan meydana gelen madde⁴⁵ oluşturur. Madde, bir cevher⁴⁶ ve bu özü şekillendiren form (suret) olmak üzere iki temel unsurun bir araya gelmesiyle meydana gelen ve her türlü şekle dönüşen bir yapıdır. Maddî varlıkların birbirinden farklılaşmasının temel nedeni, suretleridir ki her madde kendine özgü bir surete sahip olmakla diğer suretlerden ayrılmış olur. Mesela, bıçak, çatal, kaşık, balta, testere, kılıç gibi farklı araçların ham maddesi demir olmasına rağmen her birinin kendine özgü işlevlerini yerine getirmesi ve diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan şey suretleridir.⁴⁷

Ay altı âlemde, madde ve suretin bir araya gelmesiyle cisimler oluşur. Cisim, mahiyeti açısından “basit” ve “bileşik” olmak üzere iki temel kısma ayrılır. Basit cisimler, toprak, hava, su ve ateş gibi temel elementlerden oluşurken, bileşik cisimler ise bu basit cisimlerin farklı oranlarda bir araya gelmesiyle oluşan hayvan, bitki ve

benimser. Varlıkların özünü, işleyiş biçimlerini ve karşılıklı ilişkilerini araştırmanın ve anlamının en doğru yol olduğunu savunur. Ona göre aklın rehberliğinde yürütülen inceleme ve değerlendirme süreci, dinî inançların da sağlam bir epistemolojik temele oturmasına katkı sağlar. İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 28.

⁴⁴ Resail, 1/63.

⁴⁵ İhvân-ı Safâ düşüncesinde madde, “sınaî madde”, “tabiî madde”, “tümel madde” ve “ilk madde” olmak üzere dört ana kategoriye ayrılır. Bu kategoriler, maddeyi farklı varoluş düzeyleri ve varlık türleriyle ilişkilendiren hiyerarşik bir yapı ortaya koyar. Resail, 2/10.

⁴⁶ “Cevher” kavramı, farklı disiplinlerde çeşitli yorumlar kazansa da bir varlığın özünü, temel niteliklerini veya değişmez ilkelerini ifade eder. Çok boyutlu ve tartışmalı bir konu olarak yüzyıllardır filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından ele alınmıştır. Cevher hakkında geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed el Amidî, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, çev. Osman Nuri Demir - Bilal Taşkın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 105; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 852.

⁴⁷ Resail, 2/10.

madenleri kapsar.⁴⁸ Bu yapının bir sonucu olarak üç boyutlu bir uzamsal genişliğe sahip olan cisim; “uzunluk”, “genişlik” ve “derinlik” şeklindeki üç temel fiziksel niteliğe sahiptir. Uzunluk, genişlik ve derinlik tüm cisimlerin ortak özelliğidir. Bundan ayrı olarak her cismin kendine has nitelikleri de vardır ki bunlar “araz” olarak kabul edilir. Araz olarak adlandırılan bu nitelikler; hareket, durma, birleşme, ayrılma, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk, hafiflik, ağırlık, katılık, gevşeklik, sertlik, yumuşaklık, tat, renk ve koku gibi geniş bir yelpazeyi kapsar.⁴⁹

Cevher ve ona içkin olan arazlar, cisimlerin varlığını ve kimliğini teşkil eden temel unsurlardır. İnsan zihni, bu formları algılayarak ve kavrayarak cisimsel varlıkları deneyimleyebilir. Akıl ve duyular aracılığıyla maddî formları kavrayan insan zihni, arazlar vasıtasıyla cevhere ulaşma imkânına sahip olur. Bunu daha basit bir şekilde anlaşılır kılmak için doğada yer kaplayan bir kayayı örnek verebiliriz.

Bir kayanın bilinebilir ve algılanabilir olması için onun bir varlık olarak tasnif edilmesi ön koşuldur. Uzunluk, genişlik ve derinlik gibi uzamsal boyutlara sahip olan kaya, cismanî bir cevher örneği olarak üç boyutlu bir yapı arz eder. Kayanın cisimsel varlığını ve maddî formunu belirleyen bu boyutların yanı sıra biçim, ağırlık, renk ve sertlik gibi diğer tüm nitelikleri ise “araz” olarak adlandırılır. Dolayısıyla var olan bir nesnenin varlığının temelinde, özünü ifade eden “cevher” ile niteliklerini ifade eden “araz” kavramlarının birlikteliği bulunur. İnsan da bu temel ilkeye tabi olarak kendisine bahsedilen “akıl” ve beş duyu organı (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) aracılığıyla cisimsel cevher ve arazları algılayarak çevresindeki nesneleri idrak eder ve anlamlandırır. Bu algılama sürecinde insan aklı, cismanî arazları analiz ederek cevher ile ilişkilendirir.⁵⁰ Söz konusu zihinsel süreç sayesinde insan, evreni ve onun içinde yer alan nesneleri kavrayabilir veya oluşturduğu korelasyonlar ve bağlantılarla çeşitli kuramlar geliştirebilir.

Cisimsel varlıkların belirli sınırları ve özellikleri olmasına karşın, ruhanî varlıkların doğası ve kapsamı söz konusu olduğunda farklı bir ontolojik perspektif

⁴⁸ Resail, 2/101-310.

⁴⁹ Resail, 1/88; 2/11-39-284; İhvân-ı Safâ düşüncesine göre cevhere ait olan arazlar, toplamda dokuz kategori altında incelenir: Bunlar, nicelik, nitelik, görelilik, mekân, zaman, durum, sahiplik, etki ve edilgidir. Resail, 1/326.

⁵⁰ Resail, 1/232.

ortaya çıkar. İhvân-ı Safâ düşüncesine göre ruhanî cevher, cismanî cevherden farklı bir varlık kategorisini temsil eder ve bu nedenle de ay üstü âlemdeki varlıkların cevher ve arazları, ay altı âlemdeki varlıklardan ayrışır.⁵¹ İnsan duyuları, cismanî cevher ve arazları algılamada etkin bir araç teşkil etse de ruhanî cevher ve arazları kavrama yetisinden yoksundur. Mevzubahis konu, insan bilgisinin ve algısının sınırlılığını, ruhanî âleme dair bilgilere ulaşmak için farklı epistemolojik yöntemlere ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Ruhanî varlıkların cevher ve arazları, cismanî varlıklardan farklı bir varoluş tarzına sahip oldukları için insan aklı, bu varlık kategorisini anlamak ve anlamlandırmak için başvurulabilecek yegâne araç olarak öne çıkar.⁵²

Ruhanî varlıklar, tabiatları gereği daimî ve ebedî bir mahiyet taşıyarak semavî âlemin unsurlarına dahil edilirler. Bu varlıkların özleri sade olup cismanî varlıkların aksine bunlar birden fazla unsurdan oluşmazlar. Buna ek olarak onlar, varlıklarını sürdürebilmek için maddî sebeplere ihtiyaç da duymazlar. Mesela yeme, içme, sıcaklık, soğukluk, mekân ve zaman gibi dışsal etkenler cismanî varlıkların varoluşunu etkileyen ve onlara içkin olabilen unsurlardır. Ancak ruhanî varlıklar söz konusu olduğunda, bu türden illiyet bağlarından bahsetmek mümkün değildir. Onların varoluşu, bahsi geçen bu türden dışsal faktörlere bağımlı olmadan, kendi özsel doğalarından kaynaklanır. Onların temel nitelikleri; sadece düşünme, tefekkür etme, ilim, şuur, marifet, hissiyat, lezzet, mutluluk, sevinç ve rahatlaktır.⁵³

Cismanî varlıklar ise ruhanî varlıklara kıyasla daha sınırlı ve eksik bir yapıya sahip olduklarından, sürekli olarak ruhanî varlıkların güzelliklerini arzular ve onlara yönelme eğiliminde olur. Bu hâlin temel sebebi, cismanî varlıkların kesintiye uğrayabilen, sonlu, koşullara bağlı ve sınırlı bir yapı arz etmelerinden kaynaklanır. Bu eksiklik ve sınırlılık hâli; onların en kötü hâlleri, tatları, sürekli bir üzüntü hâli, diğer cisimlerle uyumsuzluklar, hareketlerinde düzensizlikler, değişimler ve özlerinde kusurlar olarak tezahür eder.⁵⁴ Ruhanî varlıklarla cismanî varlıkların genel özellikleri

⁵¹ Resail, 1/128.

⁵² Resail, 1/231.

⁵³ Resail, 2/50.

⁵⁴ Resail, 1/177-178.

ve aralarındaki ontolojik farklar incelendikten sonra tüm varlıkların kaynağını ele almak mümkündür. İhvân-ı Safâ düşüncesine göre ruhanî ve cismanî âlemler de dahil olmak üzere her şeyin temelinde mutlak bir varlık yer alır. İlerleyen bölümlerde detaylandıracağımız üzere mutlak varlığın doğasının ele alındığı kısımlarda İhvân'ın genellikle açık ve net olan üslubu, konunun metafizik derinliği ve insan aklının sınırlılıkları sebebiyle daha müphem ve sembolik bir hâl almaya başlar.

Risalelerde malumun bilgisine ulaşmak için “o ... mu?”, “ne?”, “kaç tane?”, “nasıl?”, “hangisi?”, “kim?”, “nerede?”, “niçin?” ve “ne zaman?” olmak üzere dokuz soruya yer verilir.⁵⁵ Bu soruların cevaplarından edinilenler neticesinde varlığın mahiyetini kavramak mümkün hâle gelir. Fakat konu mutlak varlık olduğunda O'nun mahiyetini kavramak için bu soruların sorulması ve cevaplarının beklenmemesi gerekir. Çünkü İhvân-ı Safâ'ya göre insan aklının sınırlılığı göz önünde bulundurulduğunda, mutlak varlık hakkında yalnızca şu iki soru yöneltilebilir: “O var mıdır?”, “O kimdir?”⁵⁶

Risalelerde Allah'ın varlığı sorunsalı, sıradan bir “O var mıdır?” sorusuyla geçirtilmez; aksine Yaratıcı'nın varlığı, bu varoluşu destekleyen deliller ve O'na ulaşmanın yolları, kapsamlı bir şekilde ele alınır. İhvân-ı Safâ'ya göre cismanî âlemde var olan her şey, özünde Yaratıcı'nın varlığına işaret eden birer sembol ve delil niteliği taşır. İhvân'a göre bu denli çok sayıda ve açık delile rağmen⁵⁷ Allah'ın varlığını inkâr edip yokluğunu savunanlar ise gaflet, cehalet, kibir ve inatçılık gibi olumsuz vasıfların etkisiyle psikolojik sorunlar yaşayan kimselerdir.⁵⁸ Bu çıkarımdan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmamanın temelinde, çoğunlukla ahlakî bir zafiyet ve manevî bir körlük olduğu ifade edilebilir.

İhvân-ı Safâ, duyularla algılanamayan mutlak bir varlığın zatına olan sarsılmaz inancını iki temel ilke üzerine inşa eder: Birincisi, insanın doğuştan gelen, onu ulvî bir varlığa inanmaya yönlendiren ve metafizik bir arayışa sevk eden bir fitrata sahip

⁵⁵ İnsan, tümel bilgiye, tikel bilgilerin varlığı ve bu bilgiler arasında kurduğu ilişkiler aracılığıyla ulaşabilir. Örneğin “çamur nedir?” sorusuna verilecek yanıt, “su ve toprağın karışımı” gibi daha önceden bilinen iki tikel bilginin birleşiminden oluşur. Resail, 1/220-221.

⁵⁶ Resail, 4/88.

⁵⁷ Resail, 4/264.

⁵⁸ Resail, 2/42.

olduğu anlayışıdır. İkincisi ise evrende bulunan her varlığın ve gerçekleşen her olayın özünde, Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden birer delil olduğu gerçeğidir.⁵⁹ İlahî aşkınlığın tasdiki, insan fitratında var olan, yani doğuştan gelen zorunlu bir bilgi olmakla birlikte maddî dünyaya olan bağımlılık, hırs, çıkar ilişkileri, unutkanlık ve tembellik gibi beşerî zaaflar, insanı bu hakikatin farkındalığından uzaklaştırabilir. Ancak insan zihni, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, eninde sonunda Yaratıcı'nın varlığını kabul etmek zorunda kalır. Çünkü insan aklı ve ruhu, ancak bu yüce varlığın bilgisine ulaştığında gerçek anlam ve doyuma kavuşabilir.⁶⁰

Yaratıcı'nın mahiyeti ve bu varlığın niteliği konusuna temas eden İhvân-ı Safâ, konuyla ilgili bir örnek olarak Hz. Musa ve Firavun arasında geçen bir diyaloga değinmiştir. Hz. Musa, kendisini Allah'ın varlığına inanmaya davet ettiğinde Firavun “*Âlemlerin Rabbi de nedir?*” sorusunu yöneltti. Hz. Musa ise, “*O, göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbidir*”⁶¹ cevabını verdi. Tanrı'yı fiziksel bir varlık addeden ve O'nu cismanî varlıklara benzeten Firavun'un mutlak varlığın mahiyeti hakkında yanlış bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Zira Hz. Musa, verdiği cevapla Firavun'un sığ ve maddiyatçı bakış açısının aksine, mutlak varlığın fiziksel âlemi aşan bir mahiyet ve niteliğe sahip olduğunu vurgulamıştır. Bunun gibi Hz. Peygamber, Mekke'de iken Kureyş müşrikleri de Allah'ın mahiyetini merak ederek ona şu soruyu yöneltmişlerdir: “Biz putlarımıza ve kendi ilahlarımıza tapıyoruz. Onları görüyoruz, müşahade ediyoruz ve tanıyoruz. Sen de bize taptığın kendi ilahından haber ver. O, nedir?” Bunun üzerine Yüce Allah, onlara şu şekilde cevap vermiştir: “*De ki: O birdir...*”⁶² Ancak Mekke müşrikleri, bu ilahî cevabı anlamakta zorlanmış ve “O, anlaşılamaz ve bilinemez” şeklinde itiraz etmişlerdir.⁶³ Mekke döneminde benzer durumlarla sıkça karşılaşan Hz. Peygamber, “*Siz Allah'ın yarattıklarını tefekkür edin, zatının hakikatini düşünmeyin. Çünkü siz O'nun hakikatini idrak edemezsiniz*”⁶⁴

⁵⁹ Resail, 2/89.

⁶⁰ Resail, 2/13.

⁶¹ Meryem, 19/65.

⁶² İhlas, 112/1.

⁶³ Resail, 4/88-89.

⁶⁴ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 2/180.

diyerek Allah'ın zatının mahiyetinin insan aklıyla kavranılamayacağını açıkça ifade etmiştir.

İnsan, varoluşunun kendine özgü sınırlamaları ve içinde bulunduğu koşulların etkisiyle zihin dünyasını kendi bakış açısına göre yapılandırır. Bu durum, insan doğasının bir gereği ve varlığını anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı Baillie'nin de belirttiği üzere insan, sürekli maruz kaldığı görsel uyaranların etkisiyle algılayamadığı şeyleri de görebildiği diğer varlıklarla özdeşleştirme veya aynı kategoride değerlendirme eğilimindedir.⁶⁵ Bununla bağlantılı olarak insan zihni, özellikle de gizemli bir kategori olarak algıladığı Tanrı'yı, daha önce deneyimleyip anlamlandırdığı diğer varlıklar üzerinden tasavvur etmeye meyillidir.⁶⁶ Bu çerçevede Tanrı'nın varlığını kategorik bir çerçeveye oturtarak daha anlaşılır kılma çabası, antropomorfizm gibi kavramların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Antropomorfizm, fiziksel ve zihinsel olmak üzere ikiye ayrılır. Fiziksel antropomorfizm, Tanrı'yı insan biçiminde tasavvur etme eğilimini ifade ederken; zihinsel antropomorfizm ise Tanrı'yı insan biçiminde canlandırmaktan ziyade, O'na sevgi, nefret, arzu, kırgınlık gibi insanî duygular ve nitelikler atfetmeyi içerir.⁶⁷

Modern bir kavramsallaştırma olarak 'antropomorfizm'i kayıtsız bir şekilde İhvân-ı Safâ'ya atfederek kullanmak anakronik bir yaklaşım olur. Bunun bilincinde olarak ve kavramı tasavvurda Tanrı'nın maddî veya manevî açıdan insana benzetilmesi anlamıyla kayıtlı olarak kullanırsak şunları söyleyebiliriz: İhvân-ı Safâ, antropomorfik düşüncelere karşı net bir tavır sergileyerek düşünce sistemlerinin merkezinde konumlandıkları Yaratıcı'nın tasavvurunda hem antropomorfik unsurlardan arındırılmış bir yaklaşımı benimsemiş hem de insan aklının sınırlılıkları içerisinde anlaşılabilir bir kavrayışı hedeflemiştir. Bu kapsamda Tanrı'nın varlığının kendine

⁶⁵ James Black Baillie, "Anthropomorphism and Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society* 18/1 (1918), 194.

⁶⁶ Hatta Ksenophanes'e göre her toplum veya canlı türü tanrıyı kendi fiziksel özelliklerine ve dünya görüşüne uygun bir biçimde tahayyül eder. Bu durumu o, özlü bir şekilde şöyle ifade eder: "Etiyopyalılar Tanrılarını kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı tasvir ederler. Eğer sığırlar, atlar ve aslanların elleri olsaydı ve elleriyle resim yapabilselerdi, atlar Tanrılarını at şeklinde, sığırlar da sığır şeklinde tasvir ederlerdi." Xenophanes, *Xenophanes of Colophon: Fragments*, çev. James H. Lesher (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 25.

⁶⁷ Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 14.

özgü, sınırsız ve kuşatılamaz olduğunu, O'nun gerçek mahiyetinin ise ancak kendisi tarafından bilinebileceği savunulmuştur.

Mutlak anlamda bilin(e)meyen, her şeyin Rabbi oluşu kabul edilen bir varlığın varoluşu bağlamında, O'nun zatının niteliği ve insan zihninin bu niteliği kavrama kapasitesi sorgulanmış ve bu sorgulama sürecinde şu sorulara cevap aranmıştır: O'nun varlığının bir mahiyeti var mıdır? Mahiyeti var ise insan zihni bunu anlama kabiliyetine sahip midir? Dolayısıyla mutlak varlığın mahiyeti ve insan aklının bunu kavrayabilme kapasitesi, İslam düşünce tarihinde yüzyıllar süren yoğun tartışmalara konu olmuştur. İslam alimleri bu sorulara cevap bulmak için kayda değer bir entelektüel çaba ortaya koyarken, İhvân-ı Safâ ise bu tartışmaları kısır ve sonuçsuz bir çaba olarak değerlendirmiştir. Bu konuyla bağlantılı olarak risalelerinde görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir: “Alimler, O'nun zatının mahiyeti ve hakikati hakkında kapsamlı tartışmalara girmişlerdir. Ancak bu tartışmaların çoğu, metodolojik eksiklikler ve mezhepsel kaygılar nedeniyle sonuçsuz kalmıştır.”⁶⁸ Bunun yanı sıra İhvân, Allah'ın mahiyetinin insan zihninin kavrayış sınırlarını aştığını ifade etmek için “*ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder*”⁶⁹ ayetini kullanır ve onlar kıyası Tanrı'yı anlamak için yetersiz bir araç olarak görmüş ve şiddetle eleştirmiştir.⁷⁰

İhvân-ı Safâ'nın İslam düşünce ikliminde mutlak varlığın mahiyetine dair yürütülen fikir tartışmalarına eleştirel bir yaklaşım sergilemesi, onların bu konuda herhangi bir düşünce üretilmesine tamamen karşı çıktıkları anlamına gelmez. Bir varlığın “özünü” ve “kendisiyle o olduğu şey” anlamındaki temel niteliklerini ifade eden mahiyet kavramı,⁷¹ İhvân'ın da odaklandığı kavramlardandır. Ancak onlar, daha en baştan itibaren Yüce Yaratıcı'nın kendine özgü ve dolayısıyla benzersiz bir mahiyete sahip olduğunu vurgulayarak, O'nun özüne dair yapılacak sorgulamaların sınırlarını belirler. Aslında İhvân, insanın hem bedensel ve zihinsel sınırlılıklar taşıması hem de ön kabullere sahip olması dolayısıyla mutlak varlığın mahiyetinin tam

⁶⁸ Resail, 4/88.

⁶⁹ Nur, 24/39.

⁷⁰ Resail, 4/88.

⁷¹ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfû Isulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1996), 2/1423.

olarak kavranamayacağını belirtmekle sonucu baştan vermiş olur. İhvân'ın mutlak varlığın özüne dair düşünceleri, ontolojik belirsizliğin hâkim olduğu bir alanda şekillendiği için bu fikirlerin vardıği sonuçların kesinlikten uzak, spekülâtif bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

Bilindiği üzere bazı kişiler veya gruplar, Allah'a el, yüz, ayak, görme, işitme gibi cismanî organlar ve taht gibi mekânsal unsurlar atfetmiştir. Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi'nde "Müşebbihe" ve "Mücessime" olarak bilinen bu düşünce akımları, Yaratıcı'yı algılanabilir bir varlık gibi kabul edip yaratılmış varlıklardan örneklerle dayanarak O'nun mahiyetini anlamaya çalışmışlardır.⁷² Bu yaklaşımlara göre Yaratıcı, insan veya cisim türünden bir varlık gibi kabul edilmiştir. Nitekim insanlık tarihinin erken dönemlerinden itibaren görülen bu antropomorfik nitelemeler, İslam toplumlarının fikrî tezahürlerinde de doğrudan veya dolaylı olarak izlenebilir.⁷³ Duyulur âlemdeki varlıkların mahiyetine atfedilen anlamların, zorunlu varlık olan Allah'ın mahiyetine de istemsizce yansıtılması, insan zihninin sınırlılıklarının ve duyularımızla algıladığımız dünyayla olan ilişkimizin bir sonucudur. Zorunlu varlığa yüklenen anlam ve kavramlar, çoğu zaman zihinsel alışkanlıklarımızın bir yansımından öteye gidemez. Benzer şekilde İhvân-ı Safâ'ya göre zorunlu varlığa, cismanî varlıkların mahiyet özellikleri dayatılamaz. Ayrıca Allah'ın mahiyetinin tam olarak kavranamamasının tek sebebi bu da değildir.

İhvân-ı Safâ'nın varlık kategorisi içerisinde ele aldığı varlıkların tamamı, tek bir istisna dışında, cevher ve arazlardan müteşekkildir. Cevher ve arazların bileşimiyle ortaya çıkan suretler, insan zihninde kavram haritaları oluşturarak varlıklara karşı bir farkındalık ve bilincin gelişmesine katkıda bulunur. Fakat insan, Yaratıcı'nın varlığının mahiyetini kavramaya muktedir değildir. İhvân'a göre bu durumun temel sebebi, O'nun ne cismanî ne de ruhanî varlık kategorisi içerisinde tanımlanabilir bir niteliğe sahip olmasıdır. Öyle ki Yaratıcı, insan zihninin sınırlı kategorileriyle

⁷² Razî, Müşebbihe ve Mücessime gibi akımları detaylı bir şekilde ele almış ve tenkit etmiştir. Müşebbihe ve Mücessime, Allah'ı cisimsel bir varlık olarak tasavvur eden ve O'nu yaratıklara benzetmeye eğilimli olan akımlardır. O, bu akımların görüşlerini delillerle çürütmeye çalışmış ve Allah'ın cisimsellikten ve yaratılmışlıktan münezzeh olduğunu savunmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-Tağdîs* (Kahire: Mektebetü'l-Küllîyye el-Ezheriyye, 2001).

⁷³ Sayın Dalkıran, *Tanrılaştırmaların Tarihçesi* (İstanbul: Teklif Yayınları, 2018), 157-160.

sınırlandırılmayacak kadar aşkın ve mutlaktır.⁷⁴ Buna paralel olarak O'nun varlığı herhangi bir cevherden ve araz(lar)dan da meydana gelmez.⁷⁵ Bu doğrultuda Tanrı, mürekkebi bir varlık olmaktan ziyade basit bir varlıktır ki O'nun bileşik bir yapıya sahip olması, O'nun varlığının bir nedene (ma'lul) ihtiyaç duymasına yol açar. Bu ihtiyaç, Tanrı'nın aciz olduğunu ve kendi varlığını sağlayamadığını, var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu gösterir. Bu husus ise aşkın varlığın yüceliğiyle çelişir ve O'nu eksik kılar.

İhvân-ı Safâ'nın bu düşüncelerini kavramsal tutarlılık açısından yorumlayarak daha sade bir şekilde ifade edebiliriz. Tanrı'nın cevhersiz bir varlığa sahip olduğu iddiası,⁷⁶ suretinin varlığını imkânsızlaştırır. Çünkü suret kavramı, varlığın cevheresel bir temele dayanması gerekliliğini ima eder. Ayrıca cevherinin olmaması arazların varlığını da ortadan kaldırır. Herhangi bir cevheri, arazi ve sureti olmayan bir varlığı, insan aklının kavrayamaması doğal bir durumdur. Dolayısıyla Tanrı'nın zatının deneyim yoluyla bilinmeyeceği ve bu konudaki her türlü ifadenin insan zihninin sınırlılıklarıyla kayıtlı olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra zatı, basit ve mükemmel bir varlık hakkında bilebileceğimiz şeyler ise sadece O'nun var olduğu ve bu varlığın diğer tüm varlıklardan farklı ve üstün olduğudur.

Cismanî cevher, suret ve arazlardan münezzeh olan Yaratıcı'nın mahiyeti hakkında farklı bir yorum daha sunan İhvân-ı Safâ, O'nun zatının kavranamamasının nedeni olarak zatının aşırı derecede aşikâr olmasından kaynaklandığını savunmuştur.⁷⁷ İhvân düşüncesine göre mutlak varlık hiçbir zaman gizli değildir; bilakis, o denli

⁷⁴ İhvân-ı Safâ'nın Yaratıcı hakkındaki bu açıklaması, O'nun varlığının hem duyularla hem de akılla kavranamayacak kadar yüce ve aşkın olduğunu gösteren bir ifadedir. Resail, 3/53.

⁷⁵ Resail, 1/321.

⁷⁶ İhvân-ı Safâ'nın anlayışına paralel olarak Tanrı'nın varlığında hiçbir cevher bulunmadığını savunan İbn Sina, daha ileri giderek Tanrı'nın varlığının herhangi bir mahiyetinin mevcut olmadığını öne sürmüştür. İbn Sinâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013), 222.

⁷⁷ Benzer şekilde Aquinas (ö. 1274) da Tanrı'nın varlığının açık bir şekilde olduğunu savunur. Ona göre bu etki, o kadar güçlüdür ki etkileyen varlık bilinebilir ancak onun özü ve gücü tam olarak anlaşılamaz. Aquinas Thomas, *Faith, Reason and Theology: Questions I - IV of His Commentary on the "De Trinitate" of Boethius*, çev. Armand Maurer (Toronto, Ontario: Pontifical Inst. of Medieval Studies, 1987), 21-22.

aşikârdır ki insan aklı bu yoğun zuhur karşısında yetersiz kalır.⁷⁸ Mevzubahis konu, aşırı bir ışığa maruz kalan gözün düzgün algılama yeteneğini kaybetmesine veya aşırı gürültülü ya da çok sessiz ortamlarda kulağın işitme yeteneğini yitirmesine benzetilebilir.⁷⁹ Benzer şekilde insan aklı ve duyuları, mutlak varlığın aşırı açıklığı karşısında onu kavramaya muktedir olamaz. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki mutlak varlığın zatı beşerî idrak için gizemli olsa da Yaratıcı'nın sanatının ve kudretinin izleri her akl-ı selim varlığa açık bir şekilde tecelli eder.⁸⁰

İhvân-ı Safâ, mutlak varlığı, mahiyeti açısından ele almaktan ziyade, konumu ve evrendeki rolü üzerinde odaklanmıştır. Risalelerde varlık türleri mümkün, mümteni ve zorunlu olmak üzere üç temel kategoriye ayrılır. Mümkün varlık, var olması ve yok olması eşit derecede olası olan varlık; mümteni varlık, var olması imkânsız olan varlık yapısıdır.⁸¹ Zorunlu varlık ise kendisine neden olunmayan, varlığı herhangi bir dış nedene bağlı olmayan, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi varlığı ile diğer varlıkların varlık sebebi olan, yok edilemeyen, kendiliğinden var olan ve kendi kendine yeten varlık türüdür.⁸²

Zorunlu varlık tanımı kullanılarak Yaratıcı'nın varlığı epistemolojik bir temele dayandırılır. Şöyle ki her şeyin var kılıcısı olan Yaratıcı'dan diğer varlıklar ortaya çıkarak mevcudatı oluşturur ki O'nun varlığı olmadığı takdirde var olanların hiçbirinin varlığa gelme imkânı yoktur. Çünkü yaratılmışların var olabilmesi, varlıklarını sürdürebilmesi ve mümkün varlıklar dünyasında varlık ile yokluk arasında bir tercih yapabilmesi için yaratma sıfatına sahip, zorunlu ve mutlak bir varlığın mevcudiyeti gereklidir. Özetle, mümkün varlıkların var olabilmeleri, varlıklarının onaylanması ve bir nedene dayanması zorunludur, zira onlar, kendi kendilerinin sebebi olamazlar. İhvân-ı Safâ'ya göre bu neden, "ilk illet" ve "zorunlu" olma niteliklerini taşımalıdır.

⁷⁸ İhvân-ı Safâ, konuya farklı bir bakış açısı getirerek meseleyi daha anlaşılır kılmaya çalışır. Örneğin, insan aklının evreni bütünüyle kavrayamamasının sebebi, evrenin gizli veya küçük olmasından değil, tam tersine onun sınırsız büyüklüğü ve apaçık oluşundandır. Resail, 2/361.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Casey O'Callaghan, "Auditory Perception", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

⁸⁰ İnsan, her ne kadar Yaratıcı'nın zatının niteliğini ve fiillerinin hikmetini tam olarak idrak edemese de âlemdeki düzen ve ahenkten hareketle O'nun yaratıcılığını kesin olarak bilmektedir. Resail, 3/124.

⁸¹ Resail, 1/336.

⁸² Resail, 2/339-340.

İlk illet olması itibarıyla, O, var olan her şeyin hem içinde hem de yanında bulunur. Ancak hiçbir şekilde onlarla karışmaz veya birleşmez. Var olan her şeyin sağlamlaştırıcısı, tamamlayıcısı ve yetkinleştiricisi olan bu ilk illetin yokluğu düşünülemez. Çünkü O, varoluşun ön koşuludur ve her şeyin kaynağıdır. Bu nedenle O'nun varlığının benzerini, parçasını veya ortağını düşünmek imkân dahilinde değildir.⁸³

İhvân-ı Safâ'ya göre nedenlerin nedeni olan, varlığı tam, faziletleri yetkin, her şeyi yaratılmadan önce bilen, dilediği zaman yoktan var eden ve zorunlu tek bir varlık vardır ki o da Yüce Allah'tır. Mutlak varlığın sahip olduğu bu üstün meziyetlerin, varlığından taşmaması hikmet(in)e uygun değildir. Bu açıdan Allah'ın feyzini diğer varlıklara yayması vaciptir. Allah'ın feyzinin taşarak diğer varlıklara sudûr etmesini açarak örneklendiren İhvân, güneş ve ay benzetmeleriyle açıklar. Bu anlayışa göre sudûr eylemi,⁸⁴ tıpkı güneşin kendi özünden ışık yayması ve dolunaylı bir gecede ayın cevherinden ışık çıkararak diğer yıldızlara aydınlığını yayma işlemine benzerdir.⁸⁵ Aynı şekilde mutlak varlığın feyzini diğer varlıkların yoktan varlık sahasına çıkmasına sebep olarak mevcudat âlemini oluşturmuş ve onların varlıklarını devam ettirmiştir.

Mutlak varlığın sınırsız cömertliği, faziletleri ve güzellikleri, sürekli ve kesintisiz bir şekilde taşarak mevcudat âleminde hiyerarşik bir düzenin oluşmasını ve varlıklar arasında farklı konumların meydana gelmesini sağlamıştır.⁸⁶ İhvân-ı Safâ inancına göre Yaratıcı'nın varlığından önce hiçbir varlık bulunmazken O, semavî ve cismanî âlemde gizli ve saklı olan her şeyi ortaya çıkararak ve onları tekil sayıların

⁸³ Resail, 3/23.

⁸⁴ Sudur teorisi, evrenin bir hiçlikten ani bir yaratılışla (halk) ortaya çıkmadığını, aksine zaten var olan bir kaynaktan, bir taşma veya yayılma gibi kademeli bir süreçle meydana geldiğini savunur. Bu teoriye göre âlem, ilk ve mutlak varlık olan Tanrı'nın özünden taşan bir dizi aşamayla oluşmuştur. Tıpkı bir kaynaktan çıkan suyun nehirleri, dereleri oluşturması gibi Tanrı'nın sonsuz varlığı da evreni ve içindeki her şeyi kademeli olarak ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden sudur, evrenin oluşumunu bir yaratılıştan ziyade bir zuhur, bir açığa çıkış olarak yorumlar ve yoktan yaratma anlayışıyla temel bir ayrım ortaya koyar. Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467; İhvân-ı Safâ, sudur teorisiyle uyumlu olmayan bir şekilde varlıkların yoktan yaratma esasıyla Allah tarafından vücuda getirildiğini kabul ederek, bu teoriyi kendi düşüncesi çerçevesinde farklı bir şekilde yorumlamıştır. Öyle ki Yüce Yaratıcı, varlıkları yoktan yaratırken herhangi bir alet veya araca başvurmamış, mutlak kudretini doğrudan tecelli ettirmiştir. Resail, 3/142.

⁸⁵ Resail, 3/88-89-145.

⁸⁶ Resail, 3/22.

dereceleri gibi düzenleyerek derecelendirmiştir.⁸⁷ Bu görüşlerini temellendirmek için Kur'an-ı Kerim'den şu ayeti delil olarak göstermişlerdir: “(Putperestlerce Allah'ın kızları sayılan melekler şöyle derler:) “Bizim her birimizin mutlaka belli bir yeri vardır. Biz mutlaka (o yerlerde) saf tutarız. Ve biz, kuşkusuz Allah'ı tesbih ederiz.”⁸⁸

İhvân-ı Safâ'nın varlık hiyerarşisinde Yüce Yaratıcı, ontolojik statüsü gereği tüm varlıkların üstünde ve onlardan tamamen farklı bir düzlemde bulunur. Yaratıcı tarafından yoktan var edilmiş ilk varlık ise “Faal Akıl”dır.⁸⁹ Faal Akıl, Yaratıcı'nın kendi özünden taşması neticesinde ortaya çıkan, her şeyin suretini bünyesinde barındıran, yaratılmışların en değerlisi, şerefli ve üstün bir varlıktır. Ruhanî, nuranî ve basit bir cevher olan Faal Akıl, İhvân-ı Safâ metafiziğinde önemli bir yere sahiptir.⁹⁰

Mutlak varlık, Faal Akıl aracılığıyla ikinci bir güç olan “Küllî Nefs”i yaratmıştır. Küllî Nefs'in varlık özellikleri canlılık, basitlik, ruhanilik, etkinlik ve edilgenliktir. İhvân-ı Safâ'ya göre Yüce Yaratıcı ve Faal Akıl, yüceliklerinden dolayı âleme doğrudan müdahale etmezler. Yaratıcı, Küllî Nefs aracılığıyla âlemi yönetir ve ilahî iradesini tecelli ettirir. Bu nedenle Küllî Nefs, tüm evrene, gezegenlere, doğaya, dört unsura, hayvanlara, bitkilere ve madenlere etki eden kapsamlı bir güçtür. Küllî Nefs'in buradaki rolü, ordu komutanınıninkine benzetilmiştir. Komutanın fethettiği topraklar kral adına zapt edilir, aynı şekilde Küllî Nefs'in âlemi yönetme gücü ve yetkisi de mutlak varlık tarafından verilmiştir. Böylelikle Yaratıcı, hiçbir şeye doğrudan müdahale etmeksizin ve hiçbir şeyle doğrudan etkileşime girmeksizin yaratma ve yönetme fiillerini gerçekleştirir.⁹¹

Küllî Nefs, Allah'ın feyz ve bereketinin bir nevi yansıması olarak “İlk Madde”nin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Basit, ruhanî ve soyut bir cevher olan İlk Madde, İhvân-ı Safâ'ya göre yaratılmış ruhanî varlıklar arasında yer alır, ancak bilen

⁸⁷ Resail, 1/255.

⁸⁸ Saffat, 37/164-165-166.

⁸⁹ Aşkın bir cevher olarak tanımlanan Faal Akıl, Yunan felsefesi ile İslam düşüncesi arasında önemli bir bağlantı noktası oluşturur. Geniş bilgi için bkz. Özcan Sarıdoğan, *Filozoflara Göre Faal Akıl -Aristoteles, İskender Afrodisi, Theinistius, Kindi, Farabi-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024); Herbert A. Davidson, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayınları, 2020).

⁹⁰ Resail, 3/13-14-22.

⁹¹ Resail, 1/68-103-132; 3/38-160.

ve etki eden bir özne değil, edilgen bir yapıya sahiptir. Yani Külli Nefs'in etkisi altında kalarak onun tesirlerini kabul eden bir konumdadır.⁹² İlk Madde'nin yaratılmasıyla birlikte ruhanî âlemin tamamlanmasının ardından, Yaratıcı'nın feyz ve bereketinin kesintisiz devam ederek taşması, cismanî âlemin ortaya çıkışına sebep olmuştur.

Cismanî âlemin ilk unsurunu gök cisimleri oluşturur ve bu cisimler Külli Nefs'ten aldıkları feyz ve güce borçludurlar. Yine Külli Nefs'in fiili olarak nitelendirilen tabiat, cismanî âlemdeki tüm varlıkların oluşum ve değişim süreçlerini yönetir. Toprak, su, hava ve ateş gibi dört unsurun farklı oranlarda bir araya gelmesiyle de hayvanlar, bitkiler ve madenler gibi cismanî varlıklar meydana gelir.⁹³ İhvân-ı Safâ düşüncesine göre cismanî âlem ve bu âlemi teşkil eden unsurlar, ruhanî âlem ve onun varlıklarından tamamen farklıdır. İki âlem arasındaki en temel ayrım, ruhanî cevher ve arazların, cismanî cevher ve arazlardan niteliksel olarak farklılık göstermesidir. Bu ayrım doğrultusunda, ulvî âlemin varlıkları ruhanî ve ebedî bir öze sahipken suflî âlemin varlıkları maddî ve fanidir.

İhvân-ı Safâ ontolojisinde, suflî âlemin ulvî âleme kıyasla daha değersiz görülmesinin temelinde, hiyerarşik bir piramit şeklinde yapılandırılmış varlık mertebeleri yatar. Bu hiyerarşik düzende, cismanî âlem en alt seviyede yer alır ve madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve gök cisimleri şeklinde yukarı doğru sıralanır. Her bir ana kategori de kendi içinde, üstünlük ve yetkinlik derecelerine göre alt ve üst kategorilere ayrılır. Varlık hiyerarşisinde cismanî âlemden sonra, İlk Madde, Külli Nefs, Faal Akıl ve nihayetinde Yüce Yaratıcı'nın oluşturduğu ruhanî âlem basamakları gelir.

Daha önce belirtildiği gibi hiyerarşik piramidinin zirvesinde yer alan mutlak Yaratıcı, ezeli, ebedî, her şeyin sebebi, tüm varlıkların Yaratıcı'sı, en üstün, mükemmel, mutlak, kudretli, kâinatı var eden ve tasarlayan bir varlıktır. İhvân-ı Safâ, Yaratıcı'nın taşıdığı bu niteliklerden yola çıkarak O'nu "İlk İllet", "İlk Sebep", "İlk Mevcud", "Mübdi", "Muhteri", "Kadim", "Hâlik", "Mucid", "Muhdis", "Mütemmim", "Musavvir" ve "Barî" gibi çeşitli isimlerle nitelendirmiştir.⁹⁴

⁹² Resail, 3/22.

⁹³ Resail, 3/28.

⁹⁴ Resail, 2/71; 3/9-11-13-50-122.

Hâlik ve Bârî, Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) ikisi olup, her ikisi de yaratma anlamına gelse de Barî ismi ilk defa yaratmayı ifade etmede daha özel bir yere sahiptir.⁹⁵ Risalelerinde “el-Bârî” ismini sıkça kullanmaları, İhvân-ı Safâ'nın bu isme ne kadar büyük önem atfettiğinin bir göstergesidir. Bu isim, Allah'ın evreni ve içindeki her şeyi yoktan var eden mutlak yaratıcı gücünü vurgular. Allah'ın yaratıcılığı, O'nun sonsuz gücünü ve kudretini gösteren en önemli sıfatlardan biridir.⁹⁶ Risalelerde bu ismin sık kullanılması sudûr inancıyla da ilişkilendirilebilir. Çünkü bu inanışa göre Allah, kendini bilmesiyle, yani ilmiyle varlıkların ortaya çıkışına vesile olmuştur. Bu süreçte Allah, herhangi bir maddeye veya örneğe ihtiyaç duymadan, evreni yoktan var ederek yaratmayı başlatan ilk ve tek güçtür.

İhvân-ı Safâ metafiziğinde, ilk varlık, Tanrı (ilah) olarak itikad edilmesi gereken yüce ve aşkın bir varlıktır. İnanç objesi olması açısından, ‘ilah’ olarak değerlendirilen Allah, öte yandan varlık objesi olması açısından da Mutlak Mevcut’tur. Zira inanç objesi olup aynı zamanda bütün mevcudatın kaynağı olan bir varlığın, varlık dışında bulunması mantıksal olarak mümkün değildir. Varlık içerisinde yer alan Allah, ontolojik olarak bütün varlıkların öncesindedir ve bu bağlamda “İlk Mevcut” olarak nitelendirilir.⁹⁷ İlk Mevcut olması, O'nun varlığının başka hiçbir şeye bağlı olmadığını gösterir. Bu nedenle Allah, başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeten “Mevcut”tur. O hâlde Allah, varlık olması itibarıyla diğer varlıklarla ortak bir özelliği paylaşırsa da O'nun varlığı, diğer tüm varlıklardan ontolojik olarak farklıdır. Her ne kadar “ilk varlık” olarak adlandırılrsa da O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığından tamamen farklı bir düzlemdeydir. Yani O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığına benzemediği gibi asla ortak bir yön de barındırmaz.

Mutlak varlık tanımlarken özellikle iki nitelik üzerinde durulur. İhvân-ı Safâ'ya göre bunlar; “cömertlik” ve “adalet”tir.⁹⁸ Cömertlik, Allah'ın varlıkları yoktan var etmesi ve onlara sonsuz nimetler bahşetmesi anlamına gelir. İlk Mevcud'un

⁹⁵ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008), 130.

⁹⁶ Metin Yurdağür, *Kelâm'da Allah'ın Varlığı, İsim ve Sıfatları (İsbât-ı Vâcib, Esmâ-i Hüsnâ ve Sıfâtullah)* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 148; Bekir Topaloğlu, “Bârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/73.

⁹⁷ Resail, 1/141.

⁹⁸ Resail, 2/399-401.

varlığından taşarak ortaya çıkan bütün mevcutlar, O'nun kendi zatından taşıdığı için İlk Mevcud cömerttir. Bu taşma (sudûr) süreci, Allah'ın sonsuz cömertliğinin ve varlıkları yaratma iradesinin bir tezahürüdür.

İhvân-ı Safâ'ya göre cömertliğinin yanı sıra Yüce Yaratıcı, mutlak adalet sahibidir. Bu adalet anlayışı, Allah'ın varlıkları belirli bir düzen ve ölçü içerisinde yaratmış olması ve bu düzen içerisinde her varlığın kendi yerini ve görevini bulmasıyla kendini gösterir.⁹⁹ Zira İlk Mevcut, varlıkları gelişigüzel bir şekilde değil, belli bir plan ve ölçüye göre yaratmıştır. Bu plan ve ölçü, evrenin işleyişini ve varlıklar arasındaki ilişkileri belirler. Her varlık, bu düzen içerisinde kendine özgü bir yere ve göreve sahiptir ki bu da Allah'ın adaletinin bir tecellisidir. Dolayısıyla sudûr teorisinin temelinde cömertlik ve adalet kavramları önemli bir yer tutar.

Allah, mükemmelliği, yetkinliği, üstün nitelikleri ve her şeyin kaynağı olması hasebiyle İhvân-ı Safâ tarafından "ilk maşuk" olarak kabul edilir. Her şeyin maşuku olan Yaratıcı'dan sudûr eden her varlık, O'nun bir lütfudur. O'ndan ortaya çıkan tüm varlıklar, Yüce Yaratıcı'nın "ilk maşuk" olması sebebiyle kendisine karşı sevgi ve özlem duyar.¹⁰⁰ Zira tüm varlıklar; varoluşlarını, içinde bulundukları hâli, varlıklarını sürdürmelerini ve mükemmelleşmelerini Allah'a borçludurlar. Bu borçluluk hâli hem varlıkların Allah tarafından yaratılmış hem de varlıklarını O'nun lütfuyla sürdürüyor olmalarından kaynaklanır. Bununla birlikte varlıkların kendi potansiyellerini en üst seviyeye çıkarmaları ve mükemmelleşmeye ulaşmaları için çaba göstermeleri de gerekmektedir. Çünkü mutlak varlıktan uzaklaştıkça, yaratılmış varlıkların doğasında bulunan eksiklikler ve kusurlar daha da belirginleşir.¹⁰¹

Varlıkların mükemmelleşmesi, ancak Allah'ın varlığını ve yüceliğini tam anlamıyla idrak etmeleri ve O'na layık bir şekilde varlıklarını sürdürmeleriyle mümkündür. Bununla bağlantılı olarak evren ve onun içinde bulunan her şey, Allah'ın sonsuz sevgisinin ve sınırsız yaratıcılığının birer yansımasından ibarettir. Her varlık, Allah'a olan sevgisini ve özlemini kendi varoluş tarzıyla ve sahip olduğu güzelliklerle yansıtır.

⁹⁹ Resail, 2/448.

¹⁰⁰ Resail, 3/88-89-149-150.

¹⁰¹ Resail, 1/261.

Risalelerde, Yaratıcı'nın zatı hakkında doğrudan bilgi vermekten kaçınılması, Allah'ın yüceliğini koruma ve O'nu herhangi bir eksiklikle nitelendirmekten imtina etme çabası olarak yorumlanabilir. İhvân-ı Safâ, Allah'ı, her şeyin ötesinde ve mutlak aşkın bir varlık olarak tasavvur eder ve O'nun bu mutlaklığını özellikle vurgular. Bu nedenle insanın sınırlı idrak kapasitesi nedeniyle Allah'ın zatının doğrudan kavranmasının mümkün olmadığını, ancak O'nun varlığı, eserleri ve tecellileri aracılığıyla bilinebileceğini savunurlar. Bu yaklaşım hem Allah'ın aşkınlığını ve mutlaklığını vurgulamayı hem de O'nu insanın sınırlı anlayışı çerçevesine hapsetmekten kaçınmayı amaçlamaktadır.

Öyle görünüyor ki İhvân-ı Safâ düşüncesinde, Allah'ın varlığı öylesine biricik ve aşkındır ki onlar, Kur'an-ı Kerim'deki yaratılış öğretisini bir kenara bırakarak sudûr teorisini benimsemeyi tercih etmişlerdir. Çünkü Kur'an'daki yaratma eylemleri, Allah'ın yetkinliğine, değişmezliğine ve aşkınlığına gölge düşürebilecek şekilde yorumlanabilir. Bu nedenle İhvân, Allah'ın aşkın bir yapıya sahip olduğunu ve hiçbir şekilde maddî âleme ve varlıklara doğrudan müdahale etmediğini savunur. Böylece maddî âleme ve varlıklara doğrudan tecelli etmediği için Allah'ın zatını somutlaştırmak veya cisimleştirmek mümkün değildir. Basitlik, değişmezlik, zamanın ötesinde olma ve diğer varlıklardan etkilenmeme gibi Allah'ı mutlaklığını ve aşkınlığını ifade etmek için kullanılan argümanlar, O'nun her şeyin ötesinde olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak mutlak varlığın aşkınlığını aşırı vurgulamaya çalışan bu yaklaşım, Yaratıcı'yı gereğinden fazla soyutlaştırma ve hatta O'nu salt bir kavrama indirgeyerek "hayal ürünü" hâline getirme riskini de beraberinde getirmektedir.

İhvân-ı Safâ, aşkın varlık anlayışında Tanrı kavramının anlamını yitirmemesi için aşkınlığın yanı sıra O'nun içkinliğini de kabul eder. Buna göre Allah, her yerde ve her şeyde hazır ve nazır; her şeye nüfuz eden ve her şeyi kuşatan bir varlıktır. Yani Allah, maddî âlemden ve varlıklardan ayrı düşünülemez; aksine onların varlığında ve özünde gizlidir. Varlıklar ise O'na mutlak bir şekilde bağımlıdır, kendi başlarına var olamazlar ve varlıklarını sürdüremezler. Bu çerçevede Allah'ın varlığından sudûr eden Faal Akıl, Külli Nefs ve benzeri varlıklar, aslında O'nun birer parçasıdır, yani O'ndan ayrı bir varlık değil, bilakis O'nun varlığının ve kudretinin farklı tezahürleridir.

Nitekim diğer varlıkların sahip olduğu her türlü yetkinlik ve güç, esasında O'nun kudretinin birer yansımasından ibarettir.¹⁰²

İhvân-ı Safâ'nın Allah anlayışı, O'nun hem aşkın hem de içkin bir varlık olduğu düşüncesine dayanan özgün bir temele oturmaktadır. Aşkın varlık, yaratıcı olarak kozmosun bütününden bağımsız olmakla birlikte tezahürü, yarattığı her varlık ve olguda gözlemlenebilir. Bu yaklaşım bir yandan O'nun aşkınlığını muhafaza ederken, diğer yandan O'nun soyut ve gerçeklikten kopuk bir kavram olmadığını ortaya koyar. Böylece İhvân-ı Safâ, mutlak Yaratıcı'yı hem evrensel düzenin kaynağı hem de her an varlıkların özünde var olan bir güç olarak tasavvur etmektedir.

2. ALLAH'IN BİRLİĞİ

İnsanın aşkın bir varlığa olan inancı, tarih boyunca farklı kültürlerde ve toplumlarda kendini gösteren evrensel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Arkeolojik ve antropolojik araştırmaların ortaya koyduğu bulgular,¹⁰³ en erken insan topluluklarından itibaren dahi aşkın bir güce veya varlığa yönelik inanç sistemlerinin mevcut olduğunu ispatlar niteliktedir.¹⁰⁴ Doğa ile etkileşim, yaşam döngüsü ve kaçınılmaz son olan ölüm olgusu gibi deneyimler, fertleri bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde metafizik bir boyuta ve aşkın olana yönlendirir. Bu bağlamda dinî inanç, insan varoluşunun temel unsurlarından biri olarak tezahür eder ve tarih boyunca farklı formlarda da olsa varlığını sürdürür. Varoluşun kökenini ve anlamını sorgulamaya yönelik temel bir arayış, insanı ister istemez aşkın bir varlığın olasılığıyla yüzleştirir. Evrenin ve insan bilincinin karmaşıklığı, kendi kendine varoluş senaryolarını yetersiz bulan zihinler için herhangi bir yaratıcı gücün varlığına işaret eden güçlü bir argüman

¹⁰² Resail, 1/132; 3/38-39-160.

¹⁰³ Göbeklitepe, günümüzden yaklaşık on iki bin yıl öncesine tarihlendirilen ve hâlihazırda insanlık tarihinin bilinen en eski tapınak yapısı olarak kabul edilen arkeolojik bir alandır. Yapının dinî-ayinsel faaliyetlere tahsis edildiği düşünülmekte olup bu durum insanların henüz Neolitik Dönem'de dahi günümüzdekine benzer şekilde dinî inanç ve ritüeller etrafında örgütlenebildiğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Göbeklitepe'nin varlığı, aşkın bir varlığa olan inancın ve bu inançla ilintili düşüncelerin insanlık tarihiyle yaşıt, köklü bir geçmişe sahip olduğuna dair kuvvetli bir kanıt niteliği taşır. Hasan Özalp, "İnsanlığın En Eski Tapınağı Göbeklitepe Teolojik olarak Bize Ne Söyler?", *Bilimname* 1 (2016), 61.

¹⁰⁴ Rodney Stark, *One True God: Historical Consequences of Monotheism* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 1.

olarak algılanabilir.¹⁰⁵ Ancak hem ilahî dinlerde hem de ilahî olmayan dinlerde aşkın varlığa dair nesnel bir görüşün eksikliği, Yaratıcı'nın isimlerinin, varlığının, niteliklerinin ve fiillerinin çeşitli kültürler ve inanç sistemleri arasında farklılık göstermesine neden olmuştur. Bu vaziyet, insanlığın varoluşun kökeni ve anlamı üzerine sürekli bir arayış içerisinde olduğunu gösterir.

İnsanlığın inanç tecrübesi, tarih boyunca çeşitlilik arz eden bir görünüm sergilemiştir. Yaratıcı ile kurulan ilişki biçimi ve anlayışı, dönemlere ve toplumlara göre farklılaşmıştır. Kimi dönemlerde tek tanrılı inanç sistemleri benimsenirken, kimilerinde çok tanrılı inanç sistemleri veya aracı varlıklar aracılığıyla tapınma ön plana çıkmıştır.¹⁰⁶ Bu çeşitlilik, insanın kutsal olanı anlama ve anlamlandırma arayışının dinamik yapısını yansıtır.

İslam dinî, inanç sistemleri yelpazesi içinde tek tanrıcılığı benimseyerek mutlak tek bir Yaratıcı'ya olan inancı merkeze alır. Diğer varlıkların tanrılaştırılmasını veya aşkın varlık ile yaratılmışlar arasında herhangi bir akrabalık ilişkisinin kurulmasını kesin bir dille reddeder. Bu anlayış, İslam'ın tevhid inancının temelini oluşturarak insan ile Yaratıcı arasında aracısız bir ilişkinin kapısını aralar.¹⁰⁷ Ayrıca İslam'ın insanın Yaratıcı ile olan ilişkisinde tek bir merkez belirlediğini ve tüm varoluşun kaynağını ve kontrolünü tek bir Yaratıcı'ya attığını açıkça ortaya koyar. İslam'ın ortaya koyduğu tevhid inancı, İslam öncesi dönemde yaygın olan batıl inançlar, hurafeler ve çok tanrılı inanç sistemlerine karşı bir tepki olarak da yorumlanabilir.

¹⁰⁵ Platon'un "İlk Neden", Aristoteles'in "İlk Muharrik", Farabi'nin "İlk Mevcud", İbn Sina'nın "Vacibü'l-Vücûd bi-Zatihî" ve İbn Arabî'nin "Mutlak Varlık" gibi kavramlar, farklı geleneklerden gelen düşünürlerin evrenin ve tüm varlıkların ardında yatan tek bir Yaratıcı'nın varlığına dair ortak bir arayışı yansıtmaktadır. Bu argümanlar, evrenin kendiliğinden var olmadığını, aksine bir "İlk Neden" veya "İlk Muharrik" tarafından var edilmiş olduğunu savunarak, Yaratıcı'nın varlığına dair metafizik bir temelin altını çizer.

¹⁰⁶ Vatandaş, çok tanrılı inanç sistemlerinde bile nihai olarak tek bir Tanrı'ya olan inancın gizli olduğunu ifade eder. Buna göre çok tanrılı inançlarda tanrıların hiyerarşik bir düzende yer aldığı ve en üstte yer alan tanrının diğerlerinden daha güçlü veya kudretli olduğu belirtilir. Hinduizm gibi binlerce tanrısı olan bir inançta bile bazı tanrıların diğerlerinden daha önemli kabul edilmesi, bu görüşü destekler niteliktedir. Celaleddin Vatandaş, *Tevhid ve Değişim* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 91-92; Ancak bu görüş, felsefi ve teolojik açıdan tartışmaya açıktır. Örneğin, çok tanrılı inanç sistemlerindeki tanrıların birbirinden bağımsız ve eşit güçte olduğuna inanılabileceği de savunulabilir. Ayrıca farklı tanrıların farklı alanlar üzerinde egemenliğe sahip olduğu ve bu nedenle güç ve önemlerinin farklı olduğunu öne süren bir yorum da yapılabilir.

¹⁰⁷ Ebû Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhid* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1971), 18.

İslam, bu tür inanç ve pratikleri reddederek insanı salt bir Yaratıcı'ya yönelmeye ve O'na kulluk etmeye davet eder.

İslam dinine göre Allah'ın birliği ilkesinden sapmak, rububiyet (yaratıcılık) ve ubudiyet (kulluk) alanlarında tevhidin muhafazasını imkânsız kılar. Sıradan varlıkların aşkın varlık ile eşdeğer kabul edilmesi, bu varlıkların Allah'ın yanı sıra ibadet ve dua edilen nesnelere dönüşmesine zemin hazırlar. Söz konusu durum tevhidin temel prensibini, yani Allah'ın tek ve biricik Yaratıcı ve ibadet edilmeye layık tek varlık olduğu ilkesini zedeler.¹⁰⁸ Bu bağlamda Allah'ın birliği sözünden kastedilen temel mana, Allah'ın tek ve mutlak yaratıcı, tek hâkim, tek yasa koyucu, tek yönetici, tek muktedir, tek otorite ve her şeyin tek sahibi olduğu gerçeğidir. Böylece İslam'ın birlik inancı, primitif ve politeist dinlere mensup insanların, varsayımlarla ürettiği tüm ilahları reddederek sadece tek Yaratıcı ve ilah olması açısından her şeyden üstün aşkın bir varlık tasavvuru ortaya koyar.

Öte yandan Allah'a ortak koşma eğilimi, tarih boyunca insanlığın sıklıkla düştüğü temel yanılgılardan biridir. Zira O'nun zatına eş veya benzeri varlıklar atfetmek, tevhid inancının özünü zedeleyen bir sapmayı temsil eder. Bu nedenle Allah, Kur'an-ı Kerim'de kendisine ortak koşanların ağır bir günah işledikleri konusunda sarıh bir şekilde uyarılmış¹⁰⁹ ve tevhid ilkesinin vazgeçilmezliğini şu şekilde açıklamıştır: “Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışında kalanı ise, dilediğini bağışlar. Kim Allah'a şirk koşarsa, doğrusu büyük bir günahla iftira etmiş olur.”¹¹⁰ Bu çerçevede İslam dinî, Yüce Yaratıcı olan Allah'tan başka bir ilahın kabul edilmesini büyük günahlardan sayar ve bunu “şirk” olarak adlandırır. Şirk, İslam inancına göre en büyük günahlardan biridir ve tevhid inancının temelini zedeler.¹¹¹

¹⁰⁸ Mevlüt Özler, “Tevhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

¹⁰⁹ Kur'an-ı Kerim, Arap toplumunun çoğunluğunun çok tanrılı inançlara sahip olduğu bir dönemde, Allah'ın birliği (tevhid) ilkesini temel bir mesaj olarak vurgulamıştır. Bu dönemde, Arap toplumunda putperestlik, doğa güçlerine tapınma ve ata dedelerine ibadet gibi farklı çok tanrılı inançlar yaygındı. Kur'an, bu inançların yanlışlığını ortaya koyarak Allah'ın tek ve biricik Yaratıcı olduğunu, O'ndan başka ilah olmadığını ve O'na ibadet edilmesi gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 21.

¹¹⁰ Nisa, 4/48.

¹¹¹ Sinanoğlu, “Şirk”, 39/193-194.

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de insanların kendisine ulaşmak için herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadığını beyan etmiş, insan zihninin ürettiği ilahların gerçekliği yansıtmadığını ifade etmiştir.¹¹² Allah, mutlak tek ilah olarak var olduğunu ve müşriklerin iddia ettiği gibi birden fazla olmadığını açıkça belirtmiştir. Ayrıca hiçbir şeye benzemediğini ve dengi bulunmadığını belirterek insan aklının ve hayal gücünün O'nu tam anlamıyla kavrayamayacağını ve tasavvur edemeyeceğini belirtmiştir.¹¹³ O, insanları yalnızca kutsal kitaplarla uyarmakla kalmamış, aynı zamanda tarih boyunca yeryüzüne elçiler göndererek onları yanlış inanç ve davranışlardan dönmeye davet etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Yunus, Hz. Musa, Hz. İsa gibi isimleri zikredilen ve zikredilmeyen daha nice peygamber, insanlığı tek olan Yüce Yaratıcı'ya yönlendirmenin yanı sıra, özellikle O'nun birliği hakikatini öne çıkarmışlardır. Bu peygamberler, insanlara Allah'ın tek ve biricik Yaratıcı olduğu hakikatini öğretmekle kalmamış, O'na ibadet edilmesi gerektiğini ve O'ndan başka hiçbir ilah bulunmadığını ısrarla dile getirmişlerdir.¹¹⁴

İslam dininin son peygamberi Hz. Muhammed (sav), Allah'ın varlığını ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmeyen bir topluma değil, bilakis O'nun varlığını kabul eden ancak putperest uygulamalar ve inançlarla tevhid ilkesinden sapmış bir topluma gönderilmiştir. Mekkeli müşrikler, Allah'ı tek ve yegâne ilah olarak kabul etmeleri gerekirken, O'nun kudret ve otoritesini kabul etmelerine rağmen ilahlık vasfına sahip olması mümkün olmayan varlıkları da aşkın bir konuma yükseltmişler ve onlara tapınmışlardır.¹¹⁵ Kur'an-ı Kerim, bu hususta, bazı insanların Allah'ı bırakıp aciz varlıklara tapınmalarını ve onları Allah ile aralarında aracı olarak görmelerini açık bir şekilde eleştirmiştir: *“Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve ‘Bunlar Allah katında bizim aracılarımız’ diyorlar. Onlara şöyle de: Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na bildirmeye mi kalkışıyorsunuz? Onların yakıştırdıkları ortaklardan O'nun yüce ve münezzeh olduğunda şüphem*

¹¹² Bakara, 2/186.

¹¹³ İhlas, 112.

¹¹⁴ Mahmut Öztürk, “Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar”, *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (2021), 141.

¹¹⁵ William Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), 31-32.

yoktur.”¹¹⁶ Mevzubahis konu hakkında Kur’an gerek müşrik Arapların gerekse diğer din mensuplarının zihinlerinde mutlak tek bir ilaha iman etmeleri hususunda ısrarcı bir duruş sergilemiştir. Nitekim Allah’ın birliği, çeşitli ayetlerde farklı üsluplar ve benzetmelerle vurgulanarak bu hakikatin ehemmiyeti insanlığa defalarca hatırlatılmıştır.¹¹⁷

İslam kelamcıları, Allah’ın birliği prensibini akli ve nakli temellere oturtmak amacıyla Kur’an-ı Kerim’den istifade ederek “temânû delili” olarak adlandırılan özgün bir argümantasyon geliştirmişlerdir. Bu delil, mahiyeti itibarıyla Allah’ın birliğini ve O’na kulluk etme zorunluluğunu teyit eden çeşitli Kur’an ayetlerine dayanır. Kelam alimleri, temânû delilini kullanarak tevhid inancının İslam düşüncesindeki merkezi konumunu vurgulamış ve Müslümanları bu ilkeye gönülden bağlı kalmaya teşvik etmişlerdir.¹¹⁸ Bu delilin temel önermesi, mutlak güç (kadir-i mutlak) ve irade hürriyetine sahip (fail-i muhtar) iki ayrı tanrının varlığının mantıksal bir çelişkiye yol açacağı ve evrende düzensizliğe sebebiyet vereceği yönündedir. Zira ilgili durumda, söz konusu iki tanrının birbirleriyle çatışması veya farklı iradelere sahip olmaları, kozmolojik düzlemde bir kaos ve belirsizliğe sebep olma potansiyelini barındırmaktadır.¹¹⁹

Birden fazla tanrının varlığı hipotezi, her bir tanrının mutlak güç ve özgür iradeye sahip olduğu varsayıldığında, önemli sorunlar ortaya çıkartır. Eğer iki veya daha fazla tanrı, iradelerinde ve fiillerinde daima tam bir uyum içerisindeyse ilgili

¹¹⁶ Yunus, 10/18.

¹¹⁷ Tek Tanrı inancı (tevhid), dinî tecrübenin temelini oluşturan ve şahadet sözlerinde de vurgulanan en önemli inançlardan biridir. Bu ilke, Kur’an-ı Kerim’de pek çok ayette işlenmiş ve farklı yönleriyle detaylandırılmıştır. Hatta tek Tanrı inancının önemi o kadar büyüktür ki Kur’an’ın birçok suresinde tekrar tekrar ele alınmıştır. Bu tekrarlar, tevhid inancının İslam dininin temelini oluşturduğunu ve Müslümanlar için vazgeçilmez bir inanç esası olduğunu göstermektedir. Bakara, 2/163-255; Al-i İmran, 3/2-6-18; Nisa, 4/171; En’am, 6/19-102; Tevbe, 9/31; Hûd, 11/14; Ra’d, 13/16-30; İsrâ, 17/42 vb. çoğu ayette bu konuya doğrudan atıf yapılmıştır.

¹¹⁸ Kelamcılar, Allah’tan başka ilah olmadığını kanıtlamak için çeşitli deliller sunmuşlardır ve bu delillerden biri de “temanu delili”dir. Bu delil, Enbiya Suresi’nin 21-22. ayetlerine dayanmakta olup kâinatta birden fazla ilahın varlığı durumunda evrenin düzeninin bozulacağını ifade eder. Allah’ın birliğine dair en kesin akli delil olarak kabul edilen bu delil, basit bir önerme yoluyla muhatabını kolayca ikna etmeyi amaçlar. Ebü’l-Muin Nesefî, *et-Temhid li-Kavaidi’t-Tevhid* (Kahire: al-Maktaba al-Azhariya li-t-Turat, 2006), 23; Şaban Ali Düzgün, *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 227.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Nazif Muhtaroglu, “Tanrı’nın Tekliğine Dair Modal Argüman”, *Felsefe Arşivi* 6/2 (2020).

durum onların özgür iradelerinin doğası hakkında soru işaretleri yaratır. Zira özgürlük, iradenin herhangi bir dış zorlama veya kısıtlama olmaksızın kendi seçimlerini yapabilme yetisini ifade eder. Eğer ilahî varlıklar, muhtemel irade çatışmalarını bertaraf etmek adına mütemadiyen aynı tercihi yapmak mecburiyetinde hissediyorlarsa, bu husus onların hakiki manada hür olmadıklarını, bilakis önceden takdir edilmiş bir uyuma tabi oldukları çıkarımını akla getirebilir. Bu vaziyet, onların özgür iradelerinden feragat etmelerine sebebiyet verebilir. Şayet vaziyet böyle ise “Tanrı” mefhumu, mahiyeti gereği her şeyi serbestçe irade edebilen bir varlık olma vasfını kaybeder ve kudretine sınırlama getirilmiş olur. Öyleyse herhangi bir ilahî varlık, arzu ettiği her şeyi irade edemiyorsa, bu hâl onun varlığında ve fiillerinde bir acziyet ve noksanlığa delalet etmez mi? Belirtilen bu senaryo karşısında, evrende işleyen kusursuz düzenin bozulması kolay olmayacak mıdır? Söz konusu durum, Tanrı kavramının anlamını yitirmesine yol açmaz mı? Nitekim Tanrı, özü itibarıyla herhangi bir eksiklikten münezzeh ve her şeye gücü yeten bir varlık olması gerekmez mi?

Yukarıda ifade edilen sorulara ilişkin kelamcılar “burhan-ı tevarüd”¹²⁰ argümanını geliştirmişlerdir.¹²¹ Kur’an-ı Kerim’in mesajı ve İslam kelamcılarının argümanları, birden fazla tanrının varlığını kesin bir şekilde reddeder ve bu fikrin bile muhal olduğunu belirtir. Genel itibarıyla tek ve mutlak bir Tanrı’nın varlığı, âlemin düzeni ve anlamı için gereklidir. Birden fazla tanrının varlığı ise mantıksal olarak çelişkilidir ve birçok felsefi ve teolojik problemi beraberinde getirir. İslam kelamcıları ve teologlar, bu tür çelişkileri öne sürerek Allah’ın birliği prensibini vurgulamış ve tek Tanrı’nın varlığının mantıklı ve tutarlı bir inanç olduğunu savunmuştur.¹²²

Allah’ın birliği ilkesi olan tevhid, tarihsel süreç boyunca olduğu gibi günümüzde de İslam düşüncesinin merkezinde yer alan ontolojik ve epistemolojik bir mihenk taşıdır. Örneğin Faruki’ye göre Allah’ın birliği “İslam dininin özü”dür. Bu ilke,

¹²⁰ Tevarüd kelimesi; “bir araya gelme” ve “çakışma” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram, Allah’ın birliğini ispat etmeyi amaçlayan delillerden biridir. Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/429; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 55.

¹²¹ Hülya Terzioğlu, “İsbât-ı Vacib”, *Sistematik Kelam*, ed. İbrahim Aslan vd. (İstanbul: Fikir Yayınları, 2024), 140.

¹²² Emine Ögük, “Kelamda İstidlâl Yöntemi”, *Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 75.

sıradan bir inanç meselesi olmanın ötesine geçerek bir Müslüman'ın pratik hayatını düzenleyen en temel dayanak noktasını oluşturur. Ona göre Müslümanlar, hayatlarını tevhid ilkesi etrafında şekillendirirler. Bu durum, çevreleriyle olan ilişkilerinden dünya görüşlerine, toplumsal yapılarından siyasi tercihlerine, devlet anlayışlarından medeniyet tasavvurlarına kadar hayatlarının her alanında belirleyici bir rol oynar.¹²³ Bu paradigma, tevhidin İslam düşüncesinde sadece teorik bir kavram olarak kalmadığını, aksine hayatın her alanında somut etkileri olan pratik bir ilke olduğunu gösterir. Faruki'nin de vurguladığı gibi tevhid, Müslüman'ın kimlik ve varoluş anlayışının merkezinde yer alır ve hayatına anlam kazandıran temel bir değer olarak kabul edilir.

İhvân-ı Safâ topluluğu da bu denli önemli bir konuda sessiz kalmamış, Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlama konusunda kendilerinden önceki İslam filozofları ve kelamcılarından ilham alarak özgün argümanlar geliştirmeye çabalamışlardır. Risalelerde, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak için akılcı ve bilimsel delillerin yanı sıra manevî tecrübeler ve sembolik anlatımlar kullanılarak derinlemesine bir anlayış sunulmaya çalışılmıştır.

İhvân-ı Safâ'nın Allah'ın birliği (tevhid) konusuna dair kapsamlı argümanlar geliştirmelerinin ardında birden fazla sebep yatar. Bu sebeplerin başında, risalelerinin epistemolojik ve ontolojik temellerini Allah'ın varlığı ve birliği inancı üzerine inşa etmeleri gelir. Bahsi geçen yaklaşım, İhvân düşünce sistemi içerisinde tevhidin merkezi bir konuma sahip olduğunu ve İslam inanç esasları arasında müstesna bir yere sahip olduğunu açıkça gösterir.

İhvân-ı Safâ düşünce sistemi içerisinde Allah'ın birliği, akidenin temelini teşkil eder ve tek olan Yüce Yaratıcı'ya iman, mutlak hakikati temsil eder.¹²⁴ Bu ontolojik perspektiften bakıldığında, Allah'ın varlığı ve birliği, birbirini tamamlayan ve karşılıklı olarak teyit eden iki temel hakikattir. Bununla bağlantılı olarak Allah'ın varlığı, O'nun birliğini doğrulayan ve bu birlik inancının temelini oluşturan zorunlu bir gerçeklik olarak kabul edilir.

¹²³ Isma'ıl Raji al Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000), 9-10.

¹²⁴ Resail, 1/141.

Risalelerde, Allah'ın birliği meselesi, ilk olarak matematiksel bir perspektiften ele alınmış ve aritmetik yöntemlerle temellendirilmeye çalışılmıştır.¹²⁵ Bu yöntemde Allah'ın varlığı, diğer varlıklarla ilişkisi ve evrenin işleyişi matematiksel terimler ve kavramlar kullanılarak analiz edilmiştir. Muhtemelen İhvân-ı Safâ'nın böyle bir yöntemi benimsemesinin temelinde, Allah'ın birliği meselesini daha kolay anlaşılabilir hâle getirme çabası yatar. Onlar, Allah'ın birliği gibi soyut bir konuyu ifade etmek için matematik gibi mantıksal bir disiplini yöntem olarak kullanarak bu konuyu daha açık ve anlaşılır bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Bu, İhvân düşünce geleneğinde tevhidin önemini vurgulamanın ve O'nun varlığını temellendirmenin ve karmaşıklığı basitleştirmenin bir yoludur. Allah'ın birliği hakkındaki tartışmanın bağlamını ve derinliğini anlamak için öncelikle risalelerdeki matematiksel unsurların İhvân düşüncesindeki işlevine dair bir analiz gereklidir.

İhvân-ı Safâ'nın ilk risalesi "Sayılar Hakkında" adını taşır. Bu risalede, matematiksel konseptleri anlamak için temel bir giriş sunulur. Öncelikle, matematikte temel yapı taşları olan rakamların 1'den 9'a kadar sıralanır. Daha sonra, bu rakamların analizine geçilir ve ardından 2, 3, 4, 5 gibi sayıların nasıl oluşturulabileceği incelenir. Ek olarak sayı basamakları, çeşitleri¹²⁶ ve özellikleri hakkında detaylı açıklamalara yer verilir.¹²⁷ Bu şekilde, okuyucuların matematiksel kavramları daha derinlemesine anlayabilmesi ve ilerleyen konular için sağlam bir temel oluşturulması sağlanır. Bununla birlikte dört ana aritmetik işlem olan toplama, çıkarma, çarpma ve bölmenin sayılar üzerindeki etkisinden bahsedilir.¹²⁸ Daha sonra, karekök kavramı tanıtılır ve bu kavramın ne olduğu ile ilgili detaylı açıklamalar yapılır. Karekökün özellikleri incelenir.¹²⁹ İkinci risalede ise geometriye odaklanılır ve geometrinin doğası ve mahiyeti anlatılır. Geometrik şekillerin tanımları yapılır ve bu şekillerin ölçümü ile

¹²⁵ Platon'un akademisinin girişine "geometri bilmeyen giremez" yazdırması, matematik disiplinine gösterilen önemin bir göstergesidir. Yasin Karaman, "Platon'un 'Geometri Bilmeyen Girmesin' Sözü ve Popper'in Bununla İlgili Kestirimi", *Dört Öge* 19 (2021), 84; Bunun bağlantılı olarak hâlâ matematik, fiziksel dünyayı keşfetmemize ve fizik ötesini tasavvur etmemize yardımcı olan önemli araçlardan biridir.

¹²⁶ Resail, 1/64.

¹²⁷ Resail, 1/70.

¹²⁸ Resail, 1/77-78.

¹²⁹ Resail, 1/82.

özellikleri üzerinde durulur. Bu sayede, okuyucular geometrinin temel kavramlarını ve özelliklerini kavrayabilirler.¹³⁰

İhvân-ı Safâ, risalelerinde adından övgüyle bahsettikleri Pisagor'dan etkilendiklerini aşikâr bir şekilde ifade etmişlerdir.¹³¹ Onlar, doğayı, doğal fenomenleri, aşkın âlemi ve hatta bilgi dallarının tamamını matematiğin ilkeleri aracılığıyla anlama, yorumlama ve açıklama çabası içerisindedir. Hatta Yaratıcı'nın varlığını ve yaratma işlerini bile matematiksel temellere dayandırma gayretindedirler. Örneğin onlara göre Yüce Yaratıcı, doğadaki işlerin çoğunu dörderli gruplar hâlinde yaratmıştır. Bu gruplardan bazılarını örnek verecek olursak: Dört hal (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk); dört unsur (ateş, hava, su ve toprak); dört karışım (kan, balgam, kara safra ve sarı safra); dört mevsim (ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış); dört yön (doğu, batı, güney ve kuzey); dört rüzgar (doğu rüzgarı, batı rüzgarı, güney rüzgarı ve kuzey rüzgarı); dört gök cismi (doğan, batan, sema kazığı ve yer kazığı); ve dört yaratılmış (madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan).¹³² Bu dörtlü gruplar rastgele değil, bilakis matematiksel bir düzenin sonucudur. Öyle görünüyor ki sayılar ve geometrik şekiller, evrensel bir uyum ve ahenk yaratarak doğadaki her şeyin belirli bir orana ve ölçüye göre yaratılmasına temel oluşturur. Durum böyle olunca matematiksel düzen, evreni ve evrendeki her şeyi anlamada önemli bir araç olarak görülür.

İhvân-ı Safâ, doğada gözlemledikleri düzen ve hiyerarşik yapıyı aşkın varlıklar dünyasına da uyarlayarak varlık sistemi için dört basamaklı bir hiyerarşi modeli geliştirmiştir. Bu modele göre Şanı Yüce Yaratıcı'dan (Bari) başlayarak ilk maddeye (el-heyula) kadar inen bir varlık zinciri ve bu zincir içerisinde hiyerarşik bir düzen bulunur.¹³³ Bu örneklerde açıkça görüldüğü üzere var olan her şeyin hem varoluşu hem de varlığını sürdürmesi, belirli bir matematiksel oran ve yasaya dayanır. İnsan zihni, sayıların doğasını, yapısını ve bu yapıya içkin kuralları kavrama kabiliyetine sahiptir. İşte bu kabiliyet sayesinde insan, içinde bulunduğu evreni ve bu evrendeki tüm varlıkları daha kolay bir şekilde idrak edebilir ve anlamlandırabilir. Bu bağlamda

¹³⁰ Resail, 1/100.

¹³¹ Resail, 1/192

¹³² Resail, 1/67.

¹³³ Resail, 1/67.

İhvân'ın düşünce sistemi içerisinde matematiksel ilkeler, evrenin işleyişini ve varoluştaki düzeni anlamaya yönelik çeşitli epistemolojik pencereler sunar.

Âlemin hem aşkın hem de maddî boyutunu matematiksel ilkeler aracılığıyla açıklanmaya çalışılmış, benzer bir yaklaşımı Allah'ın birliğini kavramada da kullanılmıştır. Risalelerinde sayıların ontolojik mahiyetine dair sundukları detaylı analizin yanı sıra “bir” sayısına özel bir vurgu yapılarak Allah'ın birliği (tevhid) konusu detaylıca ele alınmıştır. Onlara göre “bir” kavramı, hakiki ve mecazi olmak üzere iki farklı anlamda kullanılır. Hakiki anlamda “bir”, özünde bölünmezliği ve parçalanamazlığı içeren bir varlık kavramını ifade eder ve bu yönüyle bir olan, kendisinden başka hiçbir şeyi içermeyen mutlak varlıktır. Mecaзи anlamda “bir” ise bir bütün olarak adlandırılan her türlü topluluğu ifade etmek için kullanılır. Eğer sayı sisteminde bir mevcut olmazsa, diğer sayıların varlığından ve dolayısıyla onlardan söz etmek mümkün değildir. Çünkü “bir” sayısı, tüm sayıların temelini oluşturan bir ilkedir ve her sayı, birin tekrar edilmesiyle elde edilir. Bu doğrultuda bir, sayısal ifadelerin ve matematiksel düşüncenin merkezinde yer alan, kritik bir öneme sahip bir kavramdır. Diğer tüm sayıların varlığı, başlangıç noktası ve temel yapı taşı olan “bir” sayısının varlığına indirgenemez bir şekilde bağlıdır.¹³⁴

İhvân-ı Safâ, öncelikle bir sayısının doğasını ve matematiksel sistem içerisindeki konumunu ayrıntılı bir şekilde ele alıp açıkladıktan sonra bir sayısına yükledikleri anlamı, Yüce Yaratıcı'nın varlığı ve birliği konusuyla ilişkilendirir. Bu düşünsel bağlantıyı şu şekilde ifade etmek mümkündür. Yüce Yaratıcı'nın varlığı ile diğer tüm varlıklar arasındaki ilişki, sayıların kendi aralarındaki ilişkiye benzer bir yapıda anlaşılabilir. Bu benzeştirmeye göre Yaratıcı'nın varlığı “bir” sayısının diğer tüm sayılarla olan ilişkisine karşılık gelirken; Yaratıcı'nın, akıl aracılığıyla varlıklarla kurduğu ilişki “iki” sayısının diğer sayılarla olan ilişkisini andırır. Benzer şekilde nefsin varlıklarla olan ilişkisi “üç” sayısının diğer sayılarla olan ilişkisiyle; ilk maddenin varlıklarla olan ilişkisi ise “dört” sayısının diğer sayılarla olan ilişkisiyle kıyaslanabilir.¹³⁵ İhvân'ın bu yorumları, esasında Yüce Yaratıcı ile yaratılmışlar arasındaki ilişkinin daha anlaşılır bir şekilde açıklanmasına hizmet etmeyi amaçlar.

¹³⁴ Resail, 1/64.

¹³⁵ Resail, 1/67.

Böylece anlaşılması görece zor ve soyut kavramlar, insan zihninin daha kolay kavrayabileceği somut bir düzleme indirgenmiş olur.

İhvân-ı Safâ, Allah'ın hem varlık hem de yaratıcı olarak tek ve biricik olduğunu vurgulamak için bu türden bir analojinin en etkili yöntem olduğunu düşünmüş ve bu doğrultuda şu açıklamayı yapmıştır: “Sayıların, birden sonra gelen sayıların bir araya gelmesi ve ondan ortaya çıkması olgusu derinlemesine incelendiğinde, ilgili durumun Yüce Yaratıcı'nın birliğine ve varlıkları yoktan var ederek yaratma kudretine dair en somut delillerden biri olduğu açıkça görülür.”¹³⁶ Bu yaklaşım, Allah'ın birliğini ve yaratıcı gücünü matematiksel bir temele oturtarak açıklama amacı taşımakta ve bu yolla tevhid inancının akli temellerini sağlamlaştırmayı hedeflemektedir.

Yukarıdaki ifadeleri göz önünde bulundurarak şu sorular ortaya çıkabilir: İki sayısına ulaşabilmek için iki tane bir sayısı gereklidir. Söz konusu vaziyette, bir sayısında herhangi bir değişim, artma veya bölünme gerçekleşmez mi? Eğer durum bu şekildeyse, o zaman her şeyin Yaratıcı'sı konumunda bulunan varlıkta, diğer varlıkları yaratması neticesinde herhangi bir eksilme veya artma olmaz mı? Eğer bu kabul edilirse, Yaratıcı'nın zatında bir değişim olduğu sonucuna ulaşılabilir.

İhvân-ı Safâ, bu tür şüpheleri gidermek amacıyla kısa bir açıklama yapma gereği duymuştur: “Daha önce belirtildiği gibi, sayılar “bir”e indirgenir ve birden önce “iki” yoktur. Dolayısıyla “bir” sayısı değişmez, artamaz veya bölünemez. Benzer doğrultuda Tanrı'nın varlıkları yoktan var etmesi, onların varlık kazanmaları, varlıklarını sürdürmeleri, kemale ermeleri ve olgunlaşmaları, her ne kadar Tanrı ile bir ilişki içinde gerçekleşse de O'nun mutlak birliğinde herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Tanrı'nın varlıklarla ilişkisi, bir'in sayılarla ilişkisine benzetilebilir: Sayılar birin türevleri olduğu gibi Tanrı da tüm varlıkların kaynağı ve yaratıcısıdır. Nasıl ki birin sayılarda bir parçası veya benzeri yoksa, Tanrı'nın da yaratılmışlarda bir eşi veya benzeri yoktur. Bir, tüm sayıları kapsadığı gibi Tanrı da bütün varlıkları ve onların özünü bilir. Allah, zalimlerin sözlerinden uzaktır, yücedir, büyüktür!”¹³⁷

¹³⁶ Resail, 1/68.

¹³⁷ Resail, 1/68.

İhvân-ı Safâ'nın yukarıda sunduğu değerlendirme, Allah'ın varlıklarla olan ilişkisinin, birin sayılarla olan ilişkisine benzer şekilde mutlak bir birlik içerdiğini ileri sürerken, aynı zamanda O'nun yaratılmışlardan asla eşi veya benzeri olmadığını da açıkça vurgular. Bu nedenle Allah'ın yaratma eylemi, O'nun mutlak birliğinde herhangi bir değişime, eksilmeye veya bölünmeye yol açmaz.¹³⁸ Allah'ın varlıkları yoktan var etmesi, onların olgunlaşması, kemale ermesi ve varlık kazanması, O'nun ezeli ve ebedî birliğinde tamamen dengelenmiş ve değişmemiş bir şekilde gerçekleşir. Kısacası Allah'ın yaratma eylemi, O'nun ezeli kudretini ve üstünlüğünü yansıtan bir tezahürdür.

Allah'ın tek ve mutlak yaratıcı, eşi ve benzeri olmayan bir varlık olduğunu kabul etmek, insanın bu dünyadaki en büyük ve yüce sorumluluğudur. İhvân-ı Safâ'ya göre Allah, insanlara en büyük sorumluluk olarak bu temel inancı yüklemiştir. O, bu sorumluluğu sürekli olarak hatırlatmak ve insanlara doğru yolu göstermek için kendi varlığından habersiz olan veya kendi varlığının yanında başka ilahlara inanan veya tapan insanlara doğrudan müdahale etmiş ve yeryüzüne peygamberler göndermiştir. Bu peygamberlerin misyonu, insanlara ilahî bilgiler sunarak onları aydınlatmak ve Allah'ın birliği gerçeğini açık ve net bir şekilde ortaya koymaktır.¹³⁹ İhvân, bu konuyu ele alırken risalelerinde Kur'an-ı Kerim'den şu ayeti delil olarak göstermiştir: “*De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben, sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim. Ondan başka Tanrı yoktur, O diriltir ve öldürür. Öyleyse Allaha ve ümmi Peygamber olan Resulüne iman edin*”¹⁴⁰

İnsanların, inançlarında sıklıkla yaptıkları en büyük hatalardan biri, yaratıcılığı tek bir Allah'a atfetmek yerine, ilah olmayan veya kendi yaptıkları putlara inanmalarıdır. Bu husus, İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde de ele alınan önemli bir konudur ve bu konu eleştirilere tabi tutulmuştur. Putlar cansız ve hareketsiz nesnelerdir. Kendi başlarına hiçbir güce veya iradeye sahip değildirler. Bu nedenle, onlara tapınmak ve onlardan yardım dilemek anlamsızdır. İhvân, risalelerinde putlara tapınmanın tarihsel örneklerini ele alır. Bu örneklerden biri, yıldızların çocukların

¹³⁸ Resail, 3/134.

¹³⁹ Resail, 2/108-362.

¹⁴⁰ A'râf, 7/158.

yeteneklerini gösterdiğine inanan Antik Yunanlılar, onların sanat kariyerlerine başlamadan önce tanrıların onayına almak için bir yıldızın heykelinde kurban adama geleneğine sahiptir.¹⁴¹ Risalelerde, bu tür bir inanış sisteminin ve putlara tapınma geleneğinin ne denli mantıksız ve anlamsız olduğuna ifade edilmiştir.¹⁴²

Doğru inançlara ve kurtuluşa erdirecek görüşlere sahip olmak, insan hayatının anlamını ve amacını belirlemede merkezi bir öneme sahiptir. Bu inanç ve düşünce sistemi, ferdin ahlakî değerlerini, davranış biçimlerini ve genel olarak yaşam tarzını şekillendirir. İhvân-ı Safâ, risalelerinde bu konuya özellikle dikkat çekmiş ve Allah'ın birliği inancının merkezi önemini vurgulamıştır. Onlara göre doğru inanç, insana doğru bir dünya görüşü kazandırır ve ahlakî gelişimine katkıda bulunur.¹⁴³ Bu ilkeyi benimseyen kişi, Allah'a karşı sorumlu olduğunun bilincinde olarak yaşar ve hayatını O'nun rızasına uygun bir şekilde şekillendirmeye gayret eder.

Genel olarak İhvân-ı Safâ düşüncesinde, varoluşun hem başlangıcı hem de sonu Allah'ın birliği prensibine dayandırılır. Bu anlayışa göre bütün varlıkların var olmadan önce yalnızca tek bir varlık, yani Allah mevcuttur. Bu tek ve mutlak varlık, her şeyin yaratıcısı ve kaynağıdır. Tek ve mutlak varlık olan Allah'tan, evren ve onun içerisindeki sayısız varlığı içeren bir "çokluk" meydana gelmiştir. Bu çokluk hem maddî hem de manevî tüm varlıkları kapsar. Ancak çokluk hâlindeki bu varlıklar, zamanı geldiğinde tekrar tek varlığa, yani Allah'a döner.¹⁴⁴

İhvân-ı Safâ'nın tevhid konusuna gösterdiği ilgi ve geliştirdiği özgün yaklaşımlar, İslam düşünce tarihinde bu temel mesele etrafında şekillenen tartışmalara da ışık tutmuş ve İslam düşünce geleneğine önemli bir katkı sağlamıştır. Nitekim onların Allah'ın birliği üzerine geliştirdiği argümanlar, hem kelamî (teolojik) hem de felsefi düzlemde derinlemesine incelenmeyi hak etmekte olup İslam metafiziği içerisinde tevhidin taşıdığı merkezi konumunu daha da netleştirmektedir.

Netice itibarıyla İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde, Allah'ın varlığı ve birliği ilkesi, eserlerin tamamına hâkim olan merkezi bir tema olarak karşımıza çıkar. Bu temel

¹⁴¹ Resail, 1/241-242.

¹⁴² Resail, 4/65

¹⁴³ Resail, 3/98.

¹⁴⁴ Resail, 1/141.

inanç hem felsefi hem de matematik verileriyle temellendirilmiş ve okuyucuya daha kolay aktarabilmek için çeşitli metaforlar ve benzetmeler kullanılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Allah'ın birliği çerçevesinde, Allah'ın ezeli ve ebedî olduğu, tüm varlıkların yaratıcısı ve kaynağı olduğu, mutlak kudret ve iradeye sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Allah'ın birliği (tevhid) kavramıyla, O'nun zaman ve mekândan bağımsız olarak var olmasından ve tüm varoluşun temeli ve kaynağı durumundaki mutlak birden bahsedilmiştir.

3. ALLAH'IN BİLİNEBİLİRLİĞİ

Ezeli, ebedî, yüce, mükemmel bir varlığın mahiyeti ve bu varlığın bilgisinin elde edilip edilemeyeceği sorunsalı, felsefe ve ilahiyat alanlarının temel meselelerinden birini oluşturur. Bu karmaşık problemin merkezinde, yaratılmışlardan münezze, duyular üstü ve aşkın bir Yaratıcı tasavvuru yer alır. Farklı disiplinler ve inanç sistemleri, bu Yaratıcı tasavvuruna çeşitli bakış açılarıyla yaklaşılır ve bu karmaşık problemin irdelenmesi sürecinde farklı argümanlar ortaya koyulur.

Aşkın bir varlığın mahiyetini tam olarak kavramanın önünde birtakım temel engeller bulunur.¹⁴⁵ İnsanın sınırlı zihin kapasitesi, belirli bir dünya hayatı ile sınırlı oluşu, farklı bilgi seviyeleri ve aşkın varlığı doğrudan deneyimleyememesi gibi faktörler, bu kavrayışın önündeki temel engeller olarak sıralanabilir. Epistemolojik bir perspektiften ele alındığında, sınırlı yetenek ve bilgiye sahip insanın, sınırsız ve sonsuz bir varlık hakkında ürettiği yargıların bilgisel değeri, başlı başına sorgulanması gereken önemli bir probleme işaret eder.¹⁴⁶ Çünkü ilahî varlık, insan aklının kavrayış sınırlarını aşan ve duyular yoluyla algılanabilen varlıklarla kıyaslanamayacak nitelikte aşkın bir konumdadır.¹⁴⁷ Kelimeler somut ve sınırlı kavramları tanımlamakta başarılı araçlar olsalar da sınırsız ve sonsuz olanı tam olarak ifade etmekte yetersiz kalırlar. Bu

¹⁴⁵ Rahim Acar, *Din Felsefesinin Ana Konuları: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler 3*, ed. M. Cüneyt Kaya - Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2023), 251.

¹⁴⁶ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 295.

¹⁴⁷ Kadî Abdülcebâr b Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 53-54.

doğrultuda aşkın bir varlığı tasvir etmek ve anlamlandırmak için kullanılan kelimeler de bu konudaki zorluğu ve kifayetsizliği barındırmaktadır.¹⁴⁸

“Bilgi”, “bilme” veya “bilmeme” kavramlarının doğası, herkesin kendi bakış açısına göre şekillenen öznel yorumlara açıktır. Bu durum ise epistemoloji alanında bilgiye dair tek ve evrensel bir tanım veya ölçüt oluşturulmasını güçleştiren temel etkenlerden biridir. Fertlerin bilgiyi algılama ve yorumlama biçimleri, onların bilgi seviyeleri, geçmiş birikimleri, kültürel bağlamları ve duygusal eğilimleri gibi çeşitli faktörlerden etkilenir. Söz konusu hâl, bilgi algısında kaçınılmaz bir çeşitliliğe yol açar ve bilginin tek bir tanıma indirgenmesini zorlaştırır.¹⁴⁹ Bu çeşitlilik, apaçık ve genel bir mutabakat bulunan konularda bile farklı bakış açılarının, yorumların ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasına yol açar. Dolayısıyla apaçık ve genel bir mutabakat bulunan konularda bile farklı bakış açıları, yorumlar ve değerlendirmeler ortaya çıkabilir. Haliyle bu durum, epistemolojinin dinamik ve çok boyutlu bir disiplin olarak kalmasını sağlar ve bilgiye dair tartışmaların sürekli evrilmesine katkıda bulunur.

İhvân-ı Safâ’ya göre bilginin oluşması için iki asıl ve bir koşul olması gereklidir: İlk olarak, bilinebilecek bir nesnenin veya olgunun varlığı, bilginin oluşması için olmazsa olmaz bir ön şarttır.¹⁵⁰ Zira var olmayan bir şey hakkında bilgi edinmek imkânsızdır. Ancak, yalnızca bilinebilir bir şeyin var olması, bilginin oluşması için tek başına yeterli değildir. İkinci olarak bir şeyin var olmasıyla birlikte o şeyin bilinmesi de önemlidir. Bilme eylemi, zihnin bilinebilir şeyle aktif bir şekilde ilişkiye girmesi ve onu kavramasıyla gerçekleşir. Bilme eyleminin gerçekleşmesi için herhangi bir şeyin bilgisinin, bilen zihninde bir etki bırakması şarttır.¹⁵¹ Bu etki, algı, kavrama, anlama veya inanç gibi farklı şekillerde olabilir. Bilginin zihinde bir etki bırakmaması hâlinde, o şey hakkında bilgi edinilmesi mümkün değildir. Bir nesne veya olgu ne kadar açık ve bilinebilir özelliklere sahip olursa olsun, eğer insan zihninde herhangi bir etki oluşturamıyorsa, o şey hakkında bilginin oluşması mümkün değildir. Bu doğrultuda

¹⁴⁸ Latif Tokat, *Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Elis, 2015), 84.

¹⁴⁹ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 25.

¹⁵⁰ Resail, 3/90.

¹⁵¹ Resail, 1/232.

bir şeyin bilinebilmesi için o şeyin zihinsel bir etki uyandırması gerekir. Aksi hâlde, o şeyin bilgisi insan zihninde bir etki meydana getirmez. İhvân-ı Safâ, böyle bir durumun varlığını cehalet kavramı ile ilişkilendirir. Onlara göre cehalet, var olan formların zihinde bulunmaması hâlidir.¹⁵² Yani bir şeyin varlığı ve özellikleri hakkında bilgi sahibi olmama veya onu doğru bir şekilde anlamama durumu, cehaleti doğurur. Bu çerçevede cehalet, insanların mücadele etmesi gereken bir durum olarak kabul edilir.

Bilgi edinme şartlarının sağlanmasıyla birlikte gerçekleşen bilme eyleminin sonuçları, kişiler arasında farklılık gösterir. İhvân-ı Safâ'ya göre bu farklılaşmanın kaynağı, insanın varlık mertebesinde hem aşağı hem de yukarı âlemlere olan ontolojik yakınlığıdır. İnsan, cismanî âlemdeki canlılar arasında hiyerarşik olarak üstün bir konuma sahip olmakla birlikte kendi iradeleriyle tercihte bulunma ve dolayısıyla kendilerinden daha alt veya üst mertebelere doğru yaklaşma veya uzaklaşma yeteneğine de sahiptir. Bu yetenek sayesinde insan, özgür iradesi ve tercihlerinin sonucu olarak kendisini daha ileriye taşıyabilir veya daha alt bir konuma düşürebilir.¹⁵³ İnsanın manevî mertebede yükselişi, zihniyetini ve davranışlarını olumlu yönde dönüştürürken; manevî açıdan gerilemesi ise olumsuz etkilere sebep olur.¹⁵⁴

İnsanın manevî açıdan hem yükselme hem de alçalma potansiyeline sahip olması, onun bilme, anlama ve farkındalık bilincinin de doğrudan etkileyicisi konumundadır. Bu çerçevede insan zihninden geçen her düşünce, duyularıyla algıladığı her şey ve tasavvur ettiği her olgu, bilgi olarak nitelendirilemez. Bilginin doğru ve gerçek mahiyetiyle kavranmasını temel alan İhvân-ı Safâ, bilgiyi “bir şeyin hakiki varlığı ve doğruluğuyla bilinmesi” şeklinde tanımlar.¹⁵⁵

İhvân-ı Safâ epistemolojisinde, insan ruhunun bedenle bir araya gelmesiyle birlikte duyular vasıtasıyla maddî âlemi algılamaya ve anlamlandırmaya başladığı

¹⁵² Resail, 1/220.

¹⁵³ Hatta konumlar arasında bu yakınlaşmalar sadece zihniyet ve davranış açısından etkili olmaz. Mesela, hayvanlar arasında, farklı türlerin insanla daha yakın ilişkilendirildiği durumlar vardır. Bu vaziyet, bazı hayvan türlerinin insanla benzerlik gösteren özelliklere sahip olmasıyla açıklanabilir. Örneğin, bazı primat türleri insanlarla benzer beden yapılarına, karmaşık iletişim yeteneklerine, zekâ seviyelerine ve hatta sosyal davranışlara sahiptir. Bunun gibi benzerlikler, hiyerarşik yapıda bazı hayvanların insan mevkisine yakınlaşmasını sağlar. Resail, 2/128.

¹⁵⁴ Resail, 2/472.

¹⁵⁵ Resail, 3/95.

düşüncesi, temel bir ilke olarak kabul edilir.¹⁵⁶ Bu bağlamda İhvân'a göre insanlar, dünyaya geldiklerinde "tabula rasa" (boş levha)¹⁵⁷ misali herhangi bir bilgiye sahip olmadan doğarlar. İnsan, bedeni ve bedenine ait duyular aracılığıyla etrafındaki nesneleri algılayarak ilk bilgilerini edinir.¹⁵⁸ Bu algılama; görme, duyma, dokunma, tatma ve koklama gibi duyuların işlev görmesiyle gerçekleşir. Cisimlere ilişkin bu gözlemler, insanın bilgi yapısının temelini oluşturur ve zamanla gelişerek karmaşık hâle gelir.

İhvân-ı Safâ düşüncesindeki bilme sürecini bir benzetmeyle ifade etmemiz gerekirse, insanın beden ve duyu organları, zifiri karanlık bir odada yer alan cılız bir mum ışığına benzetilebilir. Mum ışığı, odayı tamamen aydınlatacak güçte olmasa da etrafımızdaki nesneleri belli belirsiz seçmemizi ve bazı ayrıntıları fark etmemizi sağlar. Benzer şekilde beden ve duyularımız da algı kapasitemizi sınırlasa dahi, çevremizdeki dünyayı deneyimlememize ve bilgi edinmemize olanak tanır. Tıpkı mum ışığının odayı tamamen aydınlatacamağı gibi beden ve duyularımız da algılayabileceğimiz şeyleri sınırlar. Bu sınırlamaya rağmen bu cılız ışık huzmesi, etrafımızdaki nesnelerin belirli belirsiz keşfedilmesini ve daha önce farkında olmadığımız ayrıntıların fark edilmesini sağlar. Zira hakikatin keşfi, insanın salt bedensel yetileriyle sınırlandırılmayacak kadar derin bir süreçtir. Karanlık bir odada gizlenen hakikate ışık tutacak olan, insanın fiziksel varlığı değil, onun özünde taşıdığı ruhsal yetileridir.

İnsan ruhu ancak zihni melekelerini çalıştırarak üst mertebelerle irtibat kurduğunda huzur bulur. Fakat ilahî kaynaktan uzaklaşıp aşağı düzeydeki varoluş mertebelerine ve maddî hazlara yönelirse, kaçınılmaz olarak yorgunluk, huzursuzluk, acı ve tükenmişlik hissine kapılır.¹⁵⁹ Bu doğrultuda ruhun sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olduğu, iyilik ve kötülük eğilimleri arasında şekillendiğı gözlemlenebilir.

¹⁵⁶ Genellikle John Locke ile özdeşleştirilen Tabula Rasa teorisi, 17. yüzyılda ortaya çıkmış olsa da kökenlerinin X. yüzyıla kadar uzandığı görülmektedir. John Locke, *an Essay Concerning Human Understanding* (London: Penguin Books, 1997), 59.

¹⁵⁷ Resail, 2/387.

¹⁵⁸ Resail, 3/90.

¹⁵⁹ Resail, 2/350; 3/12.

İhvân-ı Safâ, epistemolojik bağlamda bilgi edinme eylemini “bilkuvve” ve “bilfiil” kavramları üzerinden izah ederek bu süreci öğretmen-öğrenci analogisiyle irtibatlandırır. Bilkuvve kavramı, ferdin zihninde potansiyel olarak mevcut olan, ancak henüz fiiliyata dökülmemiş, tecrübe edilmemiş ve pratiğe aktarılmamış bilgiyi ifade eder. Bir öğrencinin zihninde mevcut olan ve öğrenme süreciyle açığa çıkmayı bekleyen bilgiler bu kavrama örnek teşkil eder. Bilfiil ise zihinde potansiyel olarak var olan bilginin fiiliyata dökülerek somutlaştığı, bilinç düzeyine ulaştığı ve davranışsal bir forma büründüğü bilgiyi ifade eder. Bir öğrencinin edindiği bilgileri pratiğe dökerek içselleştirmesi ve beceriye dönüştürmesi bilfiile örnektir.¹⁶⁰ Öyleyse öğretmen, bilgi edinme ve aktarma süreçlerinde kayda değer bir birikime sahip olması hasebiyle epistemolojik anlamda “bilen” sıfatıyla nitelendirilebilecek bir konumdadır. Bu birikim ve derin bilgi, öğretmeni yalnızca bilkuvvedeki bilgiye sahip olmaktan öte, bilfiil bilgiyi özümsemiş, somutlaştırmış ve kullanan etkin bir aktöre dönüştürür.¹⁶¹

Öğretmen, bilfiil bilgiye sahip olması ve bu bilgiyi etkin bir şekilde kullanabilmesi nedeniyle, bilkuvve hâlinde bulunan yani bilgiye henüz tam anlamıyla sahip olmayan öğrenci üzerinde belirgin bir etkiye sahiptir. Bu etkileşim sürecinde, öğrenci farkında olmadan da olsa öğretmenin davranışlarını ve bilgi aktarım biçimlerini taklit etme eğilimi gösterir.¹⁶² Söz konusu durum, bilfiil bilgiye sahip olan ve bu bilgiyi kullanan öğretmenin, âlim sıfatıyla nitelendirilen ve her şeyi bilen Yüce Yaratıcı’ya benzemeye çalışmasına benzetilebilir.¹⁶³ Öğretmenin bilgi ve becerilerini öğrenciye aktarma çabası gibi insanlar da Yüce Yaratıcı’ya yaklaşmak ve O’nun sıfatlarını taklit ederek manevî olgunluğa ve kemale ermeye çalışırlar.

Risalelerde, bilkuvve bilgiye sahip olan her bireyin, potansiyelini açığa çıkarmak ve bilgiyi bilfiil hâle getirmek için bilfiil bilgiye sahip ve bu bilgiyi etkin bir şekilde kullanan bir rehber ihtiyacı duyduğu savunulur.¹⁶⁴ Bu vaziyet, bir öğrencinin potansiyel bilgiyi fiili bilgiye dönüştürmek için bir öğretmenin rehberliğine ihtiyaç duyması gibidir. İnsanın cismanî varoluşundan sıyrılarak melekî bir forma bürünme

¹⁶⁰ Resail, 1/243.

¹⁶¹ Resail, 1/220-320.

¹⁶² Resail, 2/414.

¹⁶³ Resail, 4/83.

¹⁶⁴ Resail, 1/244.

süreci, bireysel çabayla tek başına gerçekleştirilebilecek bir eylem değildir. Manevî yükselişi hedefleyen bu zorlu yolculukta, aynı amaca yönelen ve birbirlerine destek olan bir topluluğun varlığı elzemdir.¹⁶⁵ Bu birliktelik, ferdin potansiyelini açığa çıkarmasına ve manevî kemale ulaşma yolunda ilerlemesine önemli ölçüde katkı sağlar.

Bilgi, epistemolojik bağlamda öznenin (bilen) nesneyle (bilinen) etkileşimi sonucu ortaya çıkar. Haliyle bilgi edinme sürecinde özne ve nesne arasında bağımsız bir ilişki söz konusu değildir. Bilgi, bu iki unsur arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak tezahür eder. İnsan, bilinebilir olanın bilgisine duyular aracılığıyla, akıl yürütme ve kesin deliller (burhan) yoluyla ulaşır. Duyular, bize nesnelerin temel niteliklerini algılama imkânı sunarken, akıl yürütme ve kesin deliller (burhan) ise bu algıları yorumlamamıza ve kavramsallaştırmamıza yardımcı olur. Bu süreç sayesinde, nesneler hakkında daha derin ve kapsamlı bir bilgi birikimi elde ederiz. O yüzden duyular, evreni algılamamız ve bilgi edinme sürecimiz açısından son derece önemli bir rol oynar. Ancak duyular salt başlarına bilgi edinme sürecinde yeterli değildir. Algılanabilir varlıkların bilgisinin işlenebilmesi ve anlamlı bir bütünlük kazanabilmesi için aklın da devreye girmesi zorunludur. Zira sadece duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler, öznel ve yüzeysel kalarak bütünsel bir anlayış sunmaktan uzak kalır. Bu bilgilerin anlamlandırılması, kategorize edilmesi, analiz edilmesi ve sentezlenmesi için aklın kullanımı olmazsa olmazdır. Aklın temel rolü, duyuşal verileri işleyerek yorumlamak ve anlamlandırmaktır. Bu süreç sayesinde insan, duyular aracılığıyla algıladığı nesneleri ve olayları daha derinlemesine kavrayabilir, aralarında anlamlı bağlantılar kurabilir ve yeni bilgiler üretebilir.¹⁶⁶

Doğum sonrasında insan, dünyayı duyular aracılığıyla algılamaya ve aklı vasıtasıyla bu algıları anlamlandırmaya başlar. Bedensel gelişiminde olduğu gibi duyuları ve aklı da zaman içerisinde gelişir ve dönüşüme uğrar. Bu gelişim ve değişim süreci, ahlak, alışkanlıklar, dünya görüşleri, inançlar ve davranışlar gibi insanın pek çok alanını etkiler.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Resail, 1/96-97-298; 2/107.

¹⁶⁶ Resail, 1/231-331.

¹⁶⁷ Resail, 1/359.

İnsan, duyularının ve aklının iş birliği sayesinde hem kendi varlığını hem de çevresindeki somut nesneleri kavrayabilir ve anlamlandırabilir. Böylelikle maddî dünyanın işleyişine dair bilgi edinir ve bu bilgiyi kullanarak ihtiyaçlarını karşılar, karşılaştığı problemlere çözüm üretir. Ancak insanın bilgi edinme kapasitesi yalnızca maddî dünya ile sınırlı değildir. Aklın gelişimiyle birlikte insan, soyut kavramları idrak etme ve ruhanî âlemin varlığını sezgisel olarak kavrama yeteneği kazanır. Bu sayede maddî dünyanın ötesinde, metafizik bir gerçekliğin varlığını ve bu gerçekliğin insan yaşamındaki anlamını sorgulamaya başlar. Fakat insan, maddî dünyaya aşırı derecede odaklandığında ve duyularına bağımlı kaldığında, soyut varlıkların ve eşyanın özünü kavramakta güçlük çekebilir. Bu durum, insanın bilgi edinme ve anlama kapasitesini kısıtlar ve onu yüzeysel bir bakış açısına mahkûm eder.¹⁶⁸

Gerçekte, insanın ruhanî âlemin gerçeklikleriyle ilgilenmesi ve bu âlemdeki bilgiyi edinmesi son derece önemlidir. Ruhanî âleme dair bilgiye erişim, beden ve duyular aracılığıyla değil, ruhun ve ona ait olan akıl vasıtasıyla mümkündür. Ruhsal akıl, maddî dünyanın sınırlamalarını aşarak soyut kavramları ve gerçeklikleri kavrayabilir ve insanın daha derin bir bilgi ve anlayışa ulaşmasını sağlayabilir.¹⁶⁹

Ruh, cismanî âlemde var olan en değerli varlıklardan biri olarak kabul edilir. Cismanî âleme ait olmayan ve yapısı itibarıyla somut varlıklardan farklılaşan ruh, bedensel yorgunluk, acı ve hastalık gibi durumlara tabi değildir. Ancak İhvân-ı Safâ'ya göre varoluşsal olarak ulvî bir yapıya sahip olsa da ruh, cismanî âlemdeki en değerli varlık değildir. Zira onların ontolojik hiyerarşisinde akıl, ruhtan daha üstün ve değerli bir konuma sahiptir. Aklın, ruhun aksine cismanî âlemden bağımsız bir yapıya sahip olması ve evrensel gerçeklikleri kavrayabilme potansiyeli, onu İhvân düşünce sisteminde daha üstün bir konuma yerleştirir. İnsan; kavrama, keşfetme ve bilme eylemlerini ruhunun bir parçası olarak deneyimler. İnsan ruhunun “bilkuvve” halinde sahip olduğu akıl gücü, düşünme, muhakeme etme ve araştırma gibi zihinsel faaliyetler yoluyla “bilfiil” hâle dönüşür. Bu etkileşim sayesinde ruh, yeni bilgiler edinir, çeşitli deneyimler yaşar ve aklını kullanarak bu bilgileri ve deneyimleri yorumlar ve anlamlandırır. Böylece insan, aklın rehberliğinde gelişir ve diğer canlılardan

¹⁶⁸ Resail, 3/154.

¹⁶⁹ Resail, 2/297.

farklılaşarak kendine özgü bir konuma yükselir. Bunun yanı sıra ruhun, aklın kavradığı gerçeklikleri sezgisel yollarla idrak etmesine ve bu gerçeklikleri özümsemesine yardımcı olur. Bu sayede insan, yalnızca aklıyla değil, aynı zamanda ruhuyla da kavrayabilir ve hissedebilir, böylece bilgi ve anlayış bütünsel bir nitelik kazanır.¹⁷⁰

İnsan, cismanî bedeni ve duyuları aracılığıyla sanat eserlerini algılayabilirken, sanatı anlamlandırmak ve sanatçıyı tanımak için aklın kullanımı elzemdir. Duyular, bize sanat eserinin renklerini, şekillerini, dokularını ve seslerini algılama imkânı sunar; ancak sanat eserinin ardındaki anlamı, felsefî derinliği ve sanatçının niyetini yalnızca duyularla kavramak mümkün değildir. Sanat eserinin neyi temsil ettiğini, hangi düşünceleri ve duyguları uyandırdığını, sanatçının neyi ifade etmek istediğini ve eserin hangi bağlamda üretildiğini anlamak için aklın devreye girmesi ve yorumlama süreçlerini gerçekleştirmesi gerekir. Aklın kullanımıyla sanat eseri analiz edilir, farklı yorumlar üretilir, sanat eserinin anlamı veya bağlamı ortaya konulur. Bu süreç sayesinde sanat eseri, yalnızca estetik bir nesne olmaktan öte, bir iletişim aracı ve düşünsel/duygusal bir ifade biçimi olarak anlam kazanır. İnsan, cismanî bedeni ve duyularıyla sanatçının eserini algılayırken, aklı vasıtasıyla bu eseri anlamlandırır ve yorumlar. Haliyle sanatçının niyetini ve eserin derin anlamını kavrayabilen yegâne araç, akıldan başka bir şey değildir.¹⁷¹

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere cismanî varlıklar içerisinde en değerli ve yüce unsur olarak kabul edilen akıl, insanoğluna bahşedilmiş eşsiz bir ilahî armağandır. Aklın aydınlatıcı rehberliği sayesinde insan, öncelikle kendi varlığının ve benliğinin farkına varır. Bu bilinçlenme süreciyle birlikte, evrenin ve içindeki tüm varlıkların, bir Yaratıcı tarafından yoktan var edildiğini ve sonradan yaratılıp şekillendiğini kavrar. Bu derin kavrayış, insanoğlunun Rabbinin kulu olduğunu ve evrendeki tüm varlıkların yaratılış sebebinin de Rabbi olduğunu özümsemesine olanak tanır.

Varoluştaki tüm unsurların ve gerçekliğin farkına varabilmek, insanın bilgi ve anlayışını derinleştirebilmesi için aklın rehberliğine başvurması elzemdir. İhvân-ı Safâ

¹⁷⁰ Resail, 1/243.

¹⁷¹ Resail, 2/297.

düşüncesinde akıl, “doğal akıl” ve “kazanılmış akıl” olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁷² Doğal akıl, insanın duyular aracılığıyla algıladığı nesneler üzerinde derinlemesine düşünmeye başlamasıyla ortaya çıkar ve gelişir. Bu süreçte insan, gök cisimleri, evrenin temel yapı taşları olan dört unsur (toprak, su, hava, ateş) ve bu unsurlardan türeyen diğer varlıklar ile insan yapımı eserler üzerinde tefekkür eder, onları gözlemleyerek ve inceleyerek bilgi edinmeye çalışır.¹⁷³

Doğal akla sahip olan kişiler, gözlemledikleri bu sanat eserlerinin nasıl, niçin ve kim tarafından yapıldığını tam olarak kavrayamasalar da onların varlığını ve yaratılmış olduklarını kabul etmek zorundadırlar. Kazanılmış akıl ise duyularla algılanan nesneler üzerinde daha derin ve kapsamlı bir şekilde tefekkür eden ve nefsinin arındırıp manevî olarak gelişmeye çalışan bireylerin aklının gelişimi ve olgunlaşması sonucu ortaya çıkar. Bu süreç neticesinde, evrenin kusursuz bir sanat eseri olduğunu ve maddî varlıkların özünde “heyula” ve “suret” kavramlarından oluşan bir yapıya sahip olduğunu kavrar. Doğal akıl yoluyla edinilen bilgileri inceleyen, analiz eden ve üzerinde yoğunlaşan fertler, bu zihinsel süreçler sayesinde daha bilgili ve akıl sahibi hâle gelirler. Hem doğal akla hem de kazanılmış akla sahip olan bireyler arasında ise akıl ve bilgi seviyeleri bakımından farklı dereceler ve aşamalar mevcuttur.¹⁷⁴ İhvân-ı Safâ, bu durumu risalelerinde Kur’an-ı Kerim’in şu ayetiyle de destekler: “*Her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır.*”¹⁷⁵

Âlem, kendi içinde muazzam bir düzen ve uyuma sahip olmakla birlikte kusursuz bir şekilde varlığını sürdürür. Bu durum insanı, bilinçli veya bilinçsiz olarak aklın yüce bir varlığın varlığına inanmaya yöneltir. Kimi zaman bu inanişaya karşı çıkma eğilimleri olsa da insan aklı, âlemin bu mükemmel düzenine ve işleyişine hayranlık duymaktan kendini alamaz. Bu nedenle İhvân-ı Safâ, böylesine mükemmel ve kusursuz bir evrenin ancak hikmet sahibi, bilgi ve kudret sahibi bir fail yani bir yaratıcı tarafından yaratılabileceğini savunur. Varoluştaki ve yaratılıştaki her bir hikmet, failin eylemlerinde bir amaç ve gaye olduğunu açıkça gösterir. Aslında akıl, bu gayeyi doğal

¹⁷² Resail, 4/57.

¹⁷³ Resail, 4/50.

¹⁷⁴ Resail, 3/102; 4/55-156.

¹⁷⁵ Yusuf, 12/76.

bir şekilde araştırır ve bu arayış onu hikmet sahibi bir Yaratıcı'ya ulaştırır.¹⁷⁶ Tıpkı bir yapının bir ustayı, bir sanat eserinin de bir sanatçıyı gerektirmesi gibi kusursuz bir şekilde yaratılmış olan insan ve evrendeki her şey de mutlak anlamda bir Yaratıcı'nın varlığını zorunlu kılar.¹⁷⁷ İhvân, bu analogiden hareketle evrendeki düzenin ve canlılardaki yaratılışın akılcı bir şekilde incelenmesiyle Allah'ın varlığının ve kudretinin bilinebileceğini kabul eder. Allah, evrene yerleştirdiği işaretler aracılığıyla varlığının ve kudretinin delillerini hem akli çıkarımlar yoluyla hem de mucizeler aracılığıyla insanlara sürekli olarak gösterir. Bu işaretler, bir rehberin yolculara yol göstermesine benzer şekilde insanları Allah'a ulaştıracak yola yönlendirir.

Allah'ın varlığının ve kudretinin bilinmesinde en önemli delillerden biri evrenin varlığı ve işleyişidir. Bu bakış açısına göre yoktan var edilmiş ve kusursuz bir düzen içerisinde tasarlanmış olan her şey, varlık âleminde yerini alır. Evrenin ve içindeki her şeyin bu şekilde var olması, evrenin arkasında onu tasarlayan, yaratan, düzenleyen ve yöneten bir kudretin yani bir yaratıcının varlığının açık bir göstergesidir. Örneğin kürelerin ivmesi, şekli ve mükemmelliği;¹⁷⁸ güneş ve ayın tutulması;¹⁷⁹ bitkilerin gövdesi, uzanan kök ve dalları, yapraklarının biçimsel özellikleri ve çeşitli renkleri; tohum ve meyvelerinin farklı boyutlarda olması;¹⁸⁰ yıldızların varlığı;¹⁸¹ sularla kaplanan yeryüzünün dağlar aracılığıyla canlılara yaşanabilir kılınması;¹⁸² suların yoğunluğu, sıcaklığı ve soğukluğu;¹⁸³ her hayvanın ihtiyacına yönelik yarar ve zararı giderecek organ, eklem ve araçların verilmesi¹⁸⁴ gibi pek çok örnek bu duruma işaret eder.

Gözlemlendiği üzere, evrendeki canlı ve cansız tüm varlıklar, kendi içlerinde ve birbirleriyle uyum içerisinde bir hareketlilik hâlinde. İnsanın içinde yaşadığı âlemde, iradesi dışında gerçekleşen pek çok olay ve süreç mevcuttur. Bu olayların ve süreçlerin, önceden belirlenmiş bir plan ve düzen olmaksızın, rastgele meydana geldiği

¹⁷⁶ Resail, 1/191.

¹⁷⁷ Resail, 1/232.

¹⁷⁸ Resail, 1/110.

¹⁷⁹ Resail, 1/129.

¹⁸⁰ Resail, 2/116.

¹⁸¹ Resail, 1/147.

¹⁸² Resail, 2/75.

¹⁸³ Resail, 2/78.

¹⁸⁴ Resail, 2/157.

düşünülemez. Bu durum, evrendeki her şeyin bir Yaratıcı tarafından tasarlandığını, yaratıldığını ve yönetildiğini açıkça göstermektedir. Bu Yaratıcı'nın insanüstü bir varlık yani insanın kapasitesini ve yeteneklerini aşan bir güç olması gerektiği de açıktır. Zira insanın yapamadığı, akıl erdiremediği, kontrol edemediği pek çok şey evrende kusursuz bir düzen ve uyum içerisinde işler. Örneğin, gök cisimlerinin hareketi, mevsimlerin değişimi, canlıların yaşam döngüsü gibi birçok olay, insan aklının tam olarak kavrayabileceği karmaşıklıkta ve mükemmelliktedir. Haliyle İhvân-ı Safâ'ya göre insan, içinde yaşadığı duyularla algılanabilir evrenden hareketle, duyularıyla gözlemlediği yaratılmışlardan yola çıkarak akli vasıtasıyla Allah'ın varlığını ve kudretini bilme imkânına sahiptir. Onlar, bu düşünceyi risalelerinde Kur'an-ı Kerim'den şu ayetle destekler: “*Ey Musa! Rabb'iniz kim? Dedi ki: Rabb'imiz, mahlukatına her şeyi veren, sonra onlara yol gösterendir.*”¹⁸⁵ Kur'an'ın bu ve benzeri buyrukları, İhvân'ın bu tür bir düşünce yapısına sahip olmasına ve “afakî delilleri” benimsemesine zemin hazırlamıştır.

Varlıkların hiyerarşik bir düzen içerisinde bulunması, külli ve cüzi unsurlardan oluşması ve tüm bu varlıkların uyum içinde varlığını sürdürmesi; evrendeki canlı ve cansız varlıkların çeşitliliği ve düzenli işleyişi, İhvân-ı Safâ'ya göre hem yaratıcının varlığını hem de kudretini kanıtlar. Onların düşüncesine göre insanın akıl yürütme ve gözlem yoluyla bilebileceği ilk gerçeklik, bu varlıkların arkasındaki yaratıcının varlığı ve O'nun sonsuz kudret sıfatına sahip olduğudur. Bu durumla bağlantılı olarak insan, nazar ve istidlal yoluyla Allah'ın “âlim” sıfatına yani her şeyi bilen olma özelliğine de sahip olduğunu kavrayabilir. Evrendeki tüm yaratılış ve düzenin kusursuz ve mükemmel olması, Allah'ın her şeyi bilen ve sonsuz bir ilim sahibi olduğunu gösteren en açık delillerden biridir. Bu nedenle İhvân, Allah'ı evrenin yoktan var edicisi, tasarlayıcısı, düzenleyicisi, yaratıcısı ve şekillendiricisi olarak tanımlar.¹⁸⁶

İhvân-ı Safâ'nın Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispatlamaya yönelik argümanlarının, İslam kelamcılarının kullandığı yöntemlerle önemli bir paralellik gösterdiği söylenebilir. Kelamcılar, Allah'ın bilinmesi ve tanınması konusunda “Kıyâsü'l-gaib ale's-şâhid” (görünenden görünmeyene kıyaslama) yöntemini sıklıkla

¹⁸⁵ Taha, 20/49-50.

¹⁸⁶ Resail, 2/71.

kullanırlar. Hatta bu yöntem, kelamcılar nezdinde Allah'ın varlığını ve sıfatlarını anlamaya yönelik en makul ve geçerli yöntemlerden biri olarak kabul edilir.¹⁸⁷ Benzer şekilde İhvân'ın risaleleri incelendiğinde, onların da Allah'ın bilinmesi konusunda kelamcılar gibi bir yaklaşım sergilediği açıkça görülür. Nitekim var olan her şey, Yüce Yaratıcı'nın varlığının ve O'nun bilinmesinin bilgisine işaret eder. Bu nedenle onlar, risalelerinin çoğunda varlık ve âlemden örnekler kullanarak bilinen ve bilinmeyen birçok konuyu ele alır. Bu bağlamda varlık ve âlemden örnekler kullanmak, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispatlamada önemli bir araçtır. Bu örnekler, insanın aklını ve duygularını harekete geçirerek Allah'ın kudretini, hikmetini ve rahmetini daha iyi anlamasına yardımcı olur.

İhvân-ı Safâ, Allah'ın bilinmesine ilişkin argümanları âlemden yola çıkan nazar ve istidlal metodolojisiyle sınırlamaz. Risalelerinde, Hz. Peygamber'in "kendisini bilen Rabbini bilir"¹⁸⁸ sözüne sıklıkla atıfta bulunarak insanın kendini bilmesinin ve tanınmasının da Allah'ı bilme yolunda önemli bir aşama olduğu ifade edilir.¹⁸⁹ Bu bağlamda insan, kendi nefsinin tanıdıkça ve özünü anladıkça Allah'ı da tanımaya ve anlamaya başlar. Nefs, Allah'ın sıfatlarının tecelli ettiği bir ayna gibidir. İnsan, kendi nefsinin tefekkür ederek, inceleyerek ve analiz ederek O'nun kudretini, rahmetini, ilmini ve hikmetini anlayabilir. Hatta İhvân düşüncesinde, Allah'ı bilme noktasında insanın kendini bilmesi, evreni gözlemlemek ve akıl yürütmekten daha önemli bir yere sahiptir. Kendi nefsinin, özelliklerini, sınırlarını ve potansiyelini bilmeyen bir kişinin, aşkın bir mahiyete sahip olan Yaratıcı'yı kavraması, bilmesi ve anlamlandırması mümkün değildir.

Matematik, coğrafya, astronomi, müzik, meteoroloji, hayvan bilimi, botanik, mineraloji, nefis cevherinin kaynağı ve ölüm sonrası yaşam gibi çeşitli konularda yer alan bilgiler, İhvân-ı Safâ'nın temel amacına ulaşmada yardımcı olan unsurlardır. Anlaşıldığı üzere yazarların, insanın âlemle olan vuslatının altında yatan en temel neden, duyularla algılanabilir evrenle bağlantılı olarak gözlem ve akıl yürütme yoluyla

¹⁸⁷ Hayrettin Nebi Güdekli, "Yöntem", *SistematiK Kelam*, ed. İbrahim Aslan vd. (İstanbul: Fikir Yayınları, 2024), 60; Mehmet Evkuran, "Varlık", *SistematiK Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 26.

¹⁸⁸ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 4/52.

¹⁸⁹ Resail, 1/84; 2/252; 3/153; 4/521.

elde ettiği bilgilerden hareketle kendini tanınması ve özünü keşfetmesidir. Bu bilgiler ışığında insan, aslında kendisini tanıma fırsatı yakalayarak Yaratıcı'nın varlığının bilgisine ulaşır. Öyleyse İhvân'a göre bu bilgiler, insanın zihninde ve bilincinde yer etmediği takdirde, Rabbinin bilgisine ulaşması mümkün değildir. Basitçe ifade etmek gerekirse, gözlem ve akıl yürütme Allah'ın varlığını ve kudretini bilmeye dair ilk adımı oluştururken, insanın kendini tanınması ve özünü keşfetmesi daha önemli ve ileri bir aşamadır.

İnsan, doğumundan ölümüne uzanan yaşam serüveni boyunca, bedensel ve ruhsal açıdan sürekli bir değişim ve dönüşüm hâlinedir. Bu değişimler yalnızca zihinsel ve ruhsal alanlarda değil, aynı zamanda insan anatomisinin iç ve dış yapısında da gözlemlenebilir ve fevkalade bir nitelik taşır. Ana rahminde, başlangıçta küçücük ve sıradan bir su damlası olarak nitelendirilebilecek olan nutfе, belirli bir düzen içerisinde sıralı aşamalardan geçerek karmaşık bir yapıya bürünür ve biyolojik bir mucize olarak nitelendirilebilecek bir gelişim sürecine girer. Bu mucizevi süreç, insan bedeninin temellerini oluşturarak bireyin yaşam yolculuğunun ilk adımlarını atmasını sağlar. İnsanın nutfе aşaması, bedensel gelişim açısından en eksik ve kusurlu durumunu temsil eder.¹⁹⁰ İhvân-ı Safâ, bu görüşlerini desteklemek ve temellendirmek için Kur'an-ı Kerim'den birçok ayeti referans olarak gösterir: *“Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz; Sonra onu sağlam bir korunakta nutfе hâline getiriyoruz. Ardından nutfeyi (döllenmiş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir varlık hâlinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok Yücedir.”*¹⁹¹ Aynı doğrultuda, risalelerde geçen başka bir ayette: *“Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim; ve biz dilediğimiz rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız, ki daha sonra yetişkinlik çağınıza erişesiniz. İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez*

¹⁹⁰ Resail, 3/43.

¹⁹¹ Muminun, 23/12-15.

*hâle gelinceye kadar ömrün en düşkün çağına eriştirilir. Öte yandan yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarır ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır.”*¹⁹² benzer şekilde bu durum ifade edilir.

Yukarıda ifade edilen ayetlerin ışığında insan, doğumundan itibaren Allah'ın sonsuz lütuf ve hikmetleriyle donatılmış bir varlık olarak dünyaya gelir. Olgunluk çağına ulaşana dek bedensel ve zihinsel gelişimi belirli bir aşama kaydeder. Allah tarafından kendisine bahşedilen çeşitli yetenekler ve imkânlar aracılığıyla çevresini ve dünyayı algılar, anlamaya çalışır ve etkileşimde bulunarak ona şekil verir.¹⁹³ Bu serüven, insanı öncelikle kendini düşünmeye ve varoluşunun anlamını, amacını ve değerini sorgulamaya yöneltir. Bu süreçte insan, kendi nefsinin, doğumundan önceki süreci, bedeninin iç ve dış yapısının nasıl oluşturulduğunu, yaşamını ve onu etkileyen diğer unsurları derinlemesine düşünür ve analiz eder. Tefekkür süreci sayesinde insan, kendi varlığının bilincine ulaşır ve asıl amacının ne olduğunu anlamaya ve keşfetmeye çalışır. Kendini bilen insan, kendi gerçekliğini doğrudan kavrar. Bu gerçeklik, maddî dünyanın ve onun geçici hazlarının ötesine geçen, daha derin ve kalıcı bir boyutu ifade eder. İnsan, bu süreçte kendi ruhunun ve manevî boyutunun da farkına varır ve bu boyutun da beslenmesi, geliştirilmesi ve tatmin edilmesi gerektiğini anlar. Bu içsel keşif yolculuğunda, Allah'ın varlığı ve kudreti de insanın zihninde ve kalbinde yer edinmeye başlar. İnsan, öncelikle kendisinden yola çıkarak düşünmeye başladığında; kendi nefsinin, doğumundan önceki süreci, bedeninin iç ve dış yapısının nasıl oluşturulduğunu, yaşamını ve diğer unsurları derinlemesine incelediğinde ve analiz ettiğinde, kendi varlığının bilincine ulaşır ve asıl amacını kavramaya başlar. Kendi özünü ve gerçekliğini doğrudan kavrayan insan, asıl gerçeğe ulaşmasını engelleyen maddî dünyanın cazibesinden sıyrılarak Yaratıcı'nın bilgisine ve sevgisine yönelir.

Sonsuz âlemdeki kusursuz düzen, varlıklar arasındaki hiyerarşik yapı, var olanların yaratılışı ve yoktan var edilmesi, evrenin işleyişindeki hikmet ve düzen, bütün yaratılmışların özenle ve incelikle yaratılmış olması,¹⁹⁴ yaratılıştaki

¹⁹² Hac, 22/5.

¹⁹³ Resail, 1/276.

¹⁹⁴ Resail, 4/109.

mükemmellik ve ahenk, uyumsuz doğalarına rağmen zıtlıkların uyum içinde bir arada bulunması, insanın bir nutfeden yaratılışı, zayıflığının ardından kuvvet, kuvvetin ardından tekrar zayıflık verilmesi, belirli bir yaşam süresinden sonra ölümün varlığı, bitki ile maden gibi varlıkların çeşitliliği, ve özellikleri, canlı ve cansız tüm varlıkların incelikli yapısı; kısacası âlemdaki tüm bu örnekler,¹⁹⁵ hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığına ve kudretine işaret etmektedir.

Hikmet sahibi olan bu Yaratıcı, doğrudan gözlemlenemez veya duyularla idrak edilemez. Ancak akıl sahibi her insan, evrendeki varlıkları ve düzeni tefekkür ettiğinde, onları derinlemesine düşündüğünde ve analiz ettiğinde, hakikat onun için apaçık hâle gelir ve bu varlıkların hikmet sahibi bir Yaratıcı tarafından yaratıldığı bilgisine zorunlu olarak ulaşır.¹⁹⁶ Bu süreç sonucunda insan, iradesi dışında bile olsa Yaratıcı'nın bilgisine ulaşmış olur. Bu durum, bir insanın “yeryüzü altımda, gökyüzü de üstümdü” demesi gibi açık ve tartışılmaz bir gerçeğin ifadesidir.¹⁹⁷ Bu ifadenin doğruluğundan şüphe edilemez ve bu nedenle herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaz. Benzer şekilde Allah'ın varlığını veya O'nun varlığının bilgisini ispatlamak için çok sayıda delile ihtiyaç yoktur. Çünkü hakikat, akıl sahibi olanlar için zaten apaçık ortadadır ve kendiliğinden anlaşılır.

İhvân-ı Safâ, Yüce Yaratıcı'nın bilgisine ulaşmanın, evrenden hareketle akıl vasıtasıyla zorunlu bilgi biçiminde ve insanın kendini bilmesiyle mümkün olduğunu savunur. Ancak bu iki temel yolun dışında da insanın Allah'ı bilebileceğini ifade ederler. Onlara göre insan, akıl veya duyular gibi araçlardan yoksun olsa bile Allah'ın varlığını sezgisel olarak idrak etme yeteneğine sahiptir. Bu sezgisel yetenek, insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerden biridir. Onların düşüncesinde insan, daha ana rahminde nutfede halindeyken bile Allah'a bağlı bir varlıktır ve bu bilgi doğuştan kendisine bahşedilir. Bu bilgi, akıldan önce var olan, “fıtrat” olarak da adlandırılan doğuştan gelen doğal bilgilere aittir. Allah'ı bilmek, insanın yaratılışıyla doğrudan bağlantılı olduğu için O'nun sıfatları ve hükümleri üzerinde düşünmek insanın temel görevlerinden biridir. Esasen insan akli olgunlaştığında Allah'ı

¹⁹⁵ Resail, 4/83.

¹⁹⁶ Resail, 2/116; 4/83.

¹⁹⁷ Resail, 2/425.

bilmemesi mümkün değildir. Bu nedenle İhvân-ı Safâ, Allah'ı bilme duygusunun doğuştan geldiğini ve akli delillerle desteklenebileceğini savunur.¹⁹⁸

Buraya kadar olan bölümde, risalelerde tezahür eden uluhiyet tasavvuru etrafında Allah'ın varlığı, birliği ve bilinebilirliği detaylı bir şekilde incelenmiştir. İzleyen kısımda ise İhvân-ı Safâ'nın siyasete ilişkin görüşlerine odaklanılması planlanmaktadır. Bu bağlamda risalelerde ortaya konan siyaset anlayışı, ideal devlet modeli, yönetim anlayışı, iktidar-toplum ilişkisi, iktidar, otorite gibi konuların nasıl ele alındığı etraflıca analiz edilmesi düşünülmektedir. Bu inceleme, İhvân-ı Safâ'nın siyasi görüşlerinin anlaşılmasına ve düşünce tarihindeki yerine dair kapsamlı bir bakış açısı kazanılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

¹⁹⁸ Resail, 2/89; 3/169.

İKİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'NIN SİYASET ANLAYIŞI

Siyaset, tarih boyunca uluhiyet meselesi gibi insanların yoğun ilgi gösterdiği ve derin düşünceyle ele aldığı alanlardan biri olmuştur. Bu ilgi, siyasetin insan yaşamında merkezi bir rol oynadığı düşüncesine dayanır. Özellikle avcı-toplayıcı toplumlardan yerleşik hayata geçiş süreci, siyaset olgusunun ortaya çıkışında, gelişiminde ve önem kazanmasında kritik bir rol oynamıştır.¹⁹⁹

Öyle görünüyor ki yerleşik yaşam tarzının benimsenmesi, beraberinde artan nüfus yoğunluğunu, kaynakların paylaşımını ve ortak yaşamın düzenlenmesini gerektiren yeni ihtiyaçları doğurmuştur. Bu ihtiyaçlar, toplumların ortak kararlar alabilmesi, birlikte hareket edebilmesi ve bu süreçleri yönetebilmesi için liderler seçmeye zorunlu bırakmıştır. Böylelikle siyaset olgusu filizlenmiş ve toplumların yönetimi için gerekli siyasi sistemler ve kurumlar şekillenmeye başlamıştır.²⁰⁰ Öyleyse insanların bir araya gelerek ortak bir yaşam alanı oluşturması, toplumlaşmayı ve beraberinde toplumun siyasallaşmasını kaçınılmaz hâle getirir. Bu durum, hem siyasetin insan hayatındaki vazgeçilmezliğini açıkça ortaya koyar hem de birçok düşünürü bu kritik olgu üzerine kendi görüşlerini ifade etmeye yöneltir. İhvân-ı Safâ grubu da bu düşünürler arasında yer almakta olup, siyaset düşüncesi hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur.

İhvân-ı Safâ'nın siyasete dair yorumları incelendiğinde, siyasetin insan varoluşundan ayrı düşünülemeyecek bir olgu olarak ele alındığı görülür. Siyasete bu denli yoğun ilgi gösterilmesinin temel sebebi, insanın hem dünya hayatındaki hem de ahiretteki kurtuluşunun siyasetle ilişkilendirilmesidir. Bu nedenle risalelere siyasi meselelerle ilgili unsurların dahil edilmesi bilinçli bir tercih olarak

¹⁹⁹ Frances Fox Piven - Richard Andrew Cloward, "Rulemaking, Rulebreaking, and Power", *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization*, ed. Thomas Janoski (New York: Cambridge, 2005), 33.

²⁰⁰ Cengiz Çağla, *Yeni Başlayanlar için Siyaset Bilimi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2015), 19.

değerlendirilmelidir. Doğrusu “İhvân-ı Safâ” ismi bile siyasetle ilişkilendirilebilecek fabl türünde bir hikâyeye dayandırılır.²⁰¹

Kelile ve Dimne’de aktarılan bir hikâyede, güvercinler gökyüzünde özgürce uçarken, içlerinden bazılarının dikkatini yerdeki yemler çeker. Liderleri: “Dikkatli olun!” diye uyarmasına rağmen, açgözlülüklerine yenik düşen güvercinler bu uyarıyı göz ardı ederek yemlere yönelirler. Güvercinler yemleri yerken, hepsi birden avcının tuzağına düşer ve paniğe kapılarak ağdan kurtulmak için çırpınmaya başlarlar. Ancak kuşların düzensiz çırpınışları fayda sağlamaz, aksine daha çok yorulmalarına sebep olur. Bu esnada liderleri devreye girer ve güvercinleri, hep birlikte ve aynı anda kanat çırparak aynı yöne doğru uçmaları gerektiği konusunda yönlendirir. Güvercinlerin koordineli ve eş zamanlı hareketi olumlu sonuç verir ve havalanırlar. Üzerlerindeki ağdan kurtulmak içinse doğruca fareye giderek ondan ağı kemirmesini isterler. Fare, önce yakın arkadaşı olan güvercinlerin liderini kurtarmak istese de lider bu teklifi geri çevirir. Çünkü lider, farenin kendisini önce kurtarması durumunda diğer güvercinler için aynı özveriyi göstermeyebileceğinden endişe eder. Bu davranışıyla, grubun selametinin ancak bireysel çıkarların, topluluğun iyiliği için göz ardı edilmesiyle mümkün olabileceğini gösterir.²⁰²

Yukarıda ifade edilen hikâye, ortak bir hedef doğrultusunda gösterilen çaba ve iş birliği sayesinde problemlerin nasıl aşılabileceğine dair güzel bir örnek sunar. İhvân-ı Safâ da bu hikâyeden hareketle insanlara açgözlülüğün tehlikelerine ve bilinçli hareket etmenin önemine dikkat çeker.²⁰³ Ayrıca insanın bireysel ve toplumsal sorunlar karşısında siyasi birlik ruhuyla hareket ederek çözüm bulabileceği görüşünü açıkça ortaya koyar.

İhvân-ı Safâ, risalelerini kaleme alırken Kelile ve Dimne’deki güvercinler gibi tuzağa düşmüş ve yolunu kaybetmiş insanlara rehberlik etmeyi ve onlara sağlam bir yol göstermeyi temel amaçlarından biri olarak belirlemiştir. Gerçekten bu risaleler, adeta birer rehber gibi insanlara iyiyle kötüyü, doğruyla yanlış, adaletle zulmü,

²⁰¹ “İhvân-ı Safâ” adının kökeni konusunda çeşitli görüşler bulunmakla birlikte Goldziher, Beydabâ’nın ünlü eseri Kelile ve Dimne’de yer alan güvercin hikayesine dayandırmıştır. Geniş bilgi için bkz. Carmela Baffioni, “Ikhwân al-Safâ”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

²⁰² Beydabâ, *Kelile ve Dimne*, çev. Abdullah b. Mukaffa (Kahire: Kelimat, 2011), 121-122-123.

²⁰³ Resail, 1/96.

erdemle ahlaksızlığı ayırt etmeyi öğretmeyi hedefler. Bu çabanın nihaî hedefi, hakikat bilgisine ulaşarak insanın hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşa ermesini sağlamaktır. Bu doğrultuda İhvân'ın dünyevî ve uhrevî kurtuluşu için belirleyici bir oranda önem atfettiği alanlardan ikisi uluhiyet ve siyasettir.

1. SİYASET

Siyaset teriminin etimolojik kökeni, Arapça'da "sâse" fiiline dayanır. Bu fiilin mastarı olan siyaset,²⁰⁴ aynı zamanda "seyis" kavramıyla ilişkilendirilerek, yönetme ve kontrol etme gibi anlamları içerir.²⁰⁵ Seyis kavramı ise atın bakımını ve idaresini üstlenen kişiyi ifade eder.²⁰⁶ Siyaset kavramı da ilgi, bakım ve etkileme eylemleriyle bağlantılı olarak bu görevi üstlenen kişi anlamında siyasetçiyle benzerlik gösterir.

Siyaset faaliyeti, etkilemekle başlar. Bu süreçte de etkileyen ve etkilenen olmak üzere iki temel unsur yer alır. Etkileyen unsur, siyasi faaliyeti başlatan ve yönlendiren taraftır. Etkilenen unsur ise siyasi faaliyetin hedefidir. Bu bağlamda siyaset kavramı daha çok devlet işleri, yönetim ve idare etmekle ilişkilendirilir. Türkçe'de "siyaset" ve "politika" terimleri yaygın olarak kullanılmakla birlikte, "siyaset" kelimesi daha yaygın olarak tercih edilir.²⁰⁷

Batı dillerinde, siyaset kavramı genellikle "politika" terimiyle karşılanır. Politika kelimesinin kökeni, Antik Yunan dönemine kadar uzanmakta olup, şehir devletini, siteyi ve kente mensup bireyleri ifade eden "polis" veya "polites" sözcüğünden türetilmiştir.²⁰⁸ O dönemde, "polis" terimi genellikle kentsel yerleşim, kent devleti veya site gibi anlamlara gelirken, "polites" terimi bu yerleşimlerde yaşayan bireyleri, yani vatandaşları ifade eder. Bu vatandaşlar, genellikle belirli siyasi

²⁰⁴ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı-l Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/993.

²⁰⁵ Hızır Murat Köse, "Siyaset", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294.

²⁰⁶ Yüksel Taşkın, "Siyaset Nedir?", *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 26.

²⁰⁷ Cemal Fedayi, *Siyaset Bilimi* (Ankara: Kadim, 2011), 3.

²⁰⁸ M. Ertan Kardeş, "Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar", *Politik Felsefe Nedir* (İstanbul: Tekin Yayınları, 2021), 34; Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş* (Ankara: Liberte Yayınları, 2003), 1.

ve toplumsal haklara sahiptir ve şehir devletinin yönetimine katılır.²⁰⁹ Politika kelimesinin bu etimolojik kökeni, doğrudan toplumsal düzen ve yönetimle ilgili konularla olan sıkı bağıını gözler önüne serer. O hâlde politika terimi, etimolojik kökeni itibarıyla devlet ve toplum düzeni içerisindeki ilişkileri tanımlayan kavramsal bir çerçeve olarak insan yaşamında önemli bir yer edinir.

İnsanlığın düşünce ve özellikle toplumsal geleneklerin odak noktasında bulunan siyaset; soyut, değişken ve evrilebilir özellikleri sebebiyle normatif değil deskriptif bir açıklamaya sahiptir. Genellikle siyasetin doğası, iyi bir devletin nitelikleri, yönetim biçimleri ve toplumun düzenlenmesi gibi meselelerle doğrudan ilişkilendirilir. Büyük oranda sağlanan uzlaşa göre ise siyasetten kasıt, “kent yönetimi”dir. Siyaset, her kentin kendi dinamiği olan toplumsal, siyasal, askeri, ekonomik ve dinsel şeylerin oluşturduğu armoniyi kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkar.²¹⁰ Bu doğrultuda siyaset, bir ülkenin veya devletin yönetimiyle ilgili olarak insanları ilgilendiren tüm enstrümanları kapsayan temel bir kavram olarak ele alınabilir.

Benzer bir paradigma çerçevesinde siyaset, bir topluluk içinde her ferdi etkileyen, bağlayan ve nihayetinde haklarında kararların alınıp uygulandığı bir süreç olarak da tanımlanabilir.²¹¹ Bu doğrultuda siyasetin var olabilmesi için bazı temel koşulların sağlanması gereği ortaya çıkar. Öncelikle siyasetin anlam kazanabilmesi için bir insan topluluğunun varlığı ve bu topluluğu oluşturan bireylerin ortak yasalara uyum sağlaması şarttır. Öyle ki ıssız bir adada tek başına yaşayan bir bireyin hayatında, topluluk içi etkileşim ve ortak karar alma süreçlerinden bahsedilemeyeceği için siyaset olgusu da anlamsızlaşır. Bu yüzden siyasetin özünü oluşturan toplumsal etkileşim, normlar ve karar alma mekanizmalarının varlığı, onun anlamlı bir biçimde var olabilmesi için elzemdir.

Antik Yunan felsefesinden itibaren siyaset kavramı farklı bakış açılarıyla ele alınmış ve çeşitli yorumlara konu olmuştur. Sözelimi Gaus’un perspektifine göre siyaset kuramına ilişkin temel sorgulamayı ve düşünsel derinleşmeyi başlatan düşünür

²⁰⁹ Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 2011), 21-22; Fedayi, *Siyaset Bilimi*, 3.

²¹⁰ Fedayi, *Siyaset Bilimi*, 3.

²¹¹ Bogdanor, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Science*, 482-483.

ne Platon ne de Aristoteles'tir. Bu konudaki ilk adımın Sokrates'in "adalet nedir?" sorusuyla atıldığını öne sürer.²¹² Hakikaten bu soru, siyasetin temel unsurlarından biri olan adalet kavramına yönelik anlam arayışının ilk örneklerindendir. Söz konusu sorgulama, siyasi düşünce tarihinde temel kavramların analiz edilmesine ve daha geniş bir çerçevede ele alınmasına kapı aralamıştır. Bu nedenle Sokrates'in siyasi kavramları ele alışı, alandaki derinliği artırarak bir çığır açmış ve sonraki nesillere takip edebileceği önemli bir düşünsel miras bırakmıştır.

Platon'un önemli eserlerinden biri olan *Devlet*, ideal bir toplum düzeninin, yani siyasetinin nasıl olması gerektiği üzerine detaylı bir sorgulamayı içerir. Platon'a göre ideal bir devletin inşası, belirli ideallere yönelik anlamların içsel bir süreçte gizlendiği bir formasyonu barındırır. Onun vurguladığı bu idealler arasında merkezi bir öneme sahip olan "adalet" kavramı, ideal devletin kuruluşunda temel bir ilke olarak öne çıkar.²¹³ İdeal devletin inşasındaki bu derin anlamlar, Platon'un metafizik ve politik düşüncesinin temelini oluşturarak toplumsal düzenin kilit unsurlarını belirler. Böylelikle ideal devletin inşası ve toplumsal düzenin temelleri üzerine kurduğu düşünce sistemiyle kendisinden sonraki düşünürler için önemli bir referans noktası ve zengin bir entelektüel miras bırakmıştır.²¹⁴ Ayrıca eserde, siyaset kelimesine doğrudan bir tanım sunulmamakla birlikte eserin geneli devletin yapısı, eğitim, liderlik ve toplumsal düzen gibi siyasetin temel alanlarını kapsamlı bir şekilde ele alır. Haliyle bu eser, ideal devletin kurulması ve idaresine odaklandığı için bünyesinde pek çok siyasi unsura yer vermiştir.

Aristoteles, siyaset konusunu ele alıp sistematik bir yapıya kavuşturan önemli bir düşünür olarak kabul edilir. *Politika* adlı eserinde insanın temel ihtiyaçlarından biri olarak gördüğü siyaseti vurgulayan Aristoteles, insanı "siyasal bir yaratık" şeklinde

²¹² Gerald Francis Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2000), 3.

²¹³ Geniş bilgi için bkz. Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016).

²¹⁴ Platon'u "Devlet" adlı eserini kaleme almaya iten temel motivasyon, devlet olgusunda kapsamlı bir reform gerçekleştirme arzusudur. O, bu eseriyle toplumsal düzenin temelini oluşturan devlet kavramını yeniden yapılandırmayı amaçlamıştır. Cassirer'e göre bu çaba, Platon'un felsefi düşüncelerini devletin doğasını derinlemesine kavramak ve yeniden inşa etmek amacıyla seferber etmesinin bir tezahürüdür. Nitekim Platon'un devlet ve toplumsal analizini adalet kavramı ekseninde ele alması, onun reformist yaklaşımını ve ideallerini açıkça ortaya koyar. Ernst Cassirer, *The Myth of The State* (London: Yale University Press, 1946), 68-69.

ifade etmiştir.²¹⁵ Çünkü insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve siyasete katılma yetisiyle donatılmıştır. Bu bakış açısıyla O, yapıtında siyaseti, tüm insan faaliyetlerini kuşatan ve onların en yücesi olarak tanımlar.²¹⁶ İnsanın anlam arayışında, siyaset onun ulaşabileceği en gerçek bilgi ve eylem alanıdır. Aristoteles’in bu yaklaşımı, siyasetin sadece toplumsal bir olgu olmanın ötesinde insanın varoluşsal bir gereksinimi olduğunu gözler önüne serer.²¹⁷ Öyle ki bir arada yaşayan insanların mutluluğu ve refahı, siyasetin varlığına ve doğru işleyişine bağlıdır. Aristoteles’in siyaset konusuna getirdiği bu sistematik ve derinlikli bakış açısı, onun “politika biliminin öncüsü veya babası” olarak anılmasına yol açmıştır.²¹⁸

Siyaset olgusuyla ilişkilendirilen birçok anlamın olduğu aşıkardır. Bu nedenle siyaset olgusunu iki farklı paradigmadan ele almak, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Genel olarak siyaset kavramına, farklı eserlerde makro ve mikro düzeylerde farklı anlamların atfedildiği gözlemlenir.²¹⁹ Siyaset genellikle makro düzeyde doğrudan yönetimle ilişkilendirilir ve çoğunlukla toplum ve devlet yönetimiyle ilişkilendirilen bir anlam daha baskındır. Örneğin Platon, siyaseti “devlet içinde veya dışında meydana gelen eylem türü” olarak değerlendirir.²²⁰ Bu bakış açısı siyasete ilişkin oldukça geniş bir tanım sunar. Bu tanım, toplumsal yapıdan kaynaklanan eylemlere ve yönetsel faaliyetlere odaklanan paradigmayı yansıtır. Dolayısıyla Platon’un siyaseti doğrudan yönetimle ilişkilendirme biçimi, makro düzeyde siyaset anlayışına verilebilecek en güzel örneklerden biridir.

Toplumdaki farklı gruplar arasında gerilim ve çatışmaların ortaya çıkması kaçınılmaz ve doğal bir olgudur. Bu noktada siyaset, bu tür gerilim ve çatışmaları

²¹⁵ Cengiz Çakmak, “Politik Yargı olarak Politik Felsefe”, *Politik Felsefe Nedir?* (İstanbul: Tekin Yayınları, 2020), 134.

²¹⁶ Siyaset olgusunu doğrudan ele alan ve bu alanda öncü gözlemler yapan düşünürlerin başında Aristoteles gelir. Onun siyasete dair gerçekleştirdiği çeşitli analizler, soyut bir kavram olarak görülebilecek siyasetin, aslında insan hayatında ne kadar somut ve önemli bir yere sahip olduğunu açıkça gösterir. Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.

²¹⁷ Bertrand Badie vd. (ed.), *International Encyclopedia of Political Science* (Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2011), 792.

²¹⁸ Kardeş, “Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar”, 35.

²¹⁹ Siyaset literatüründeki detaylı incelemeler, siyasetin tek bir bakış açısıyla anlaşılamayacağını ortaya koymaktadır. Bu karmaşık olguyu daha iyi kavramak için, iki farklı sınıflandırma aracılığıyla daha kapsamlı bir analiz gerçekleştirmeyi hedeflemekteyiz.

²²⁰ Geniş bilgi için bkz. Platon, *Devlet*.

yönetmek ve çözüm üretmek adına kritik bir rol üstlenir. Diyalog, müzakere, uzlaşma ve arabuluculuk gibi yöntemler ise bu süreçte kullanılabilecek temel araçlar olarak siyasetin kapsamı içerisinde değerlendirilir. Bu bağlamda Crick, siyaseti, toplumdaki farklı çıkar grupları arasında doğal olarak ortaya çıkan gerilimleri ve çatışmaları barışçıl ve demokratik yöntemlerle çözümlemeyi amaçlayan karmaşık bir faaliyet alanı olarak tanımlar.²²¹ Benzer şekilde Heywood da siyaseti, “insanların toplumsal düzeni sağlamak amacıyla oluşturdukları, korudukları ve düzenledikleri bir süreç”²²² olarak açıklar. Her iki tanım da siyasetin, çatışma ve iş birliği olgularının geniş bir perspektifte ele alındığı makro düzeyde bir anlayışla, toplumsal süreçlerle doğrudan ilişkili olduğunu vurgular.

Taşkın’ın *Siyaset* adlı yazısındaki alıntılar, siyasetin mikro düzeyine dair çarpıcı örnekler sunar. Örneğin Mao Zedung’un “siyaset kan dökülmeyen savaş, savaş ise kan dökülen siyasettir” ifadesi, siyasetin anlamına ilişkin farklı bir bakış açısını gözler önüne serer. Yine Harold Lasswell’in “siyaset, kimin neyi, ne zaman ve nasıl elde ettiğiyle ilgilidir” şeklinde açıklaması ve Otto Von Bismarck’ın “siyaset, mümkün olanı elde etme sanatıdır” sözü, siyasetin farklı boyutlarını ele alır.²²³

Lasswell’in vurgusu, siyasetin özünde güç odaklı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyarken, Bismarck’ın tanımı, siyaseti, mümkün olanın elde edilmesini hedefleyen stratejik bir sanat olarak nitelendirmektedir. Onların bakış açılarından hareketle siyaset, herhangi bir amaca yasal yollarla ulaşma sanatı olarak tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında siyaset; insanın doğasında var olan yönetme ve elde etme arzusunun, toplumsal düzen ve kurallar çerçevesinde, meşru yöntemler kullanılarak hayata geçirilme süreci olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, siyasetin mikro düzeydeki anlamını ön plana çıkarır. O hâlde siyasete dair yapılan her tanım, onun farklı bir yönüne ışık tutmakla birlikte farklı değer yargılarına da vurgu yapar. Bu çeşitlilik, siyasetin karmaşıklığını ve çok yönlülüğünü anlamak adına önemli bir bakış açısını sunarken, siyasetin yalnızca devlet veya yönetimle sınırlı bir alan olmadığını da göstererek mikro düzeydeki anlamını gözler önüne serer.

²²¹ Bernard Crick, *In Defence of Politics* (London: The University of Chicago Press, 1962), 14.

²²² Andrew Heywood, *Politics* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 2.

²²³ Yüksel Taşkın, *Siyaset*, ed. Yüksel Taşkın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 23.

Yukarıda ele alınan düşüncelerden hareketle siyaset, yapısı itibariyle statik değil aksine sürekli değişim ve dönüşüm içinde bulunan bir olgudur. Bu dinamik yapı, siyasetin sürekli olarak yeniden yorumlanmasını ve yeni anlamlar kazanmasını kaçınılmaz kılar. Siyasetin ve onunla bağlantılı anlamların evrimi, toplumsal ve siyasi gerçekliklerin değişen yapısına uyum sağlama zorunluluğundan kaynaklanır. Tarihsel süreçte, toplumlar arası ilişkileri düzenleme ve insanların oluşturduğu toplulukları yönetme işlevi, siyasetin temel bir fonksiyonunu oluşturmuştur. Bireysel ilişkilerin düzenlenmesi ve ortak hedeflerin gerçekleştirilmesi gibi temel işlevleri nedeniyle siyasetin gelecekteki varlığı ve işlevselliği oldukça olasıdır. Dolayısıyla siyaset, “kaçınılmaz” ve “evrensel” bir olgu olarak değerlendirilebilir.²²⁴ Günümüze kadar elde edilen veriler, siyasetten bağımsız bir toplum örneği sunmamaktadır. Bu nedenle insanlığın siyasetten ve onun mirasından kopması, en azından mevcut toplumsal yapılar içerisinde mümkün görünmemektedir.

İhvân-ı Safâ’nın müstakil risaleleri incelendiğinde, siyasetin terim anlamına dair sarıh bir tanımın yapılmadığı görülür. Her ne kadar risaleler genellikle ansiklopedik bir yapı sergilese de siyaset kavramının doğrudan ele alınmayışı ve tanımlanmayışı, söz konusu eserlerin bütünlüğü düşünüldüğünde dikkat çekici bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Buna rağmen İhvân, siyaseti hem mikro düzeyde bireyler arası ilişkilerde hem de makro düzeyde toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir unsur olarak değerlendirmiştir.

İhvân-ı Safâ düşünce sistemi içerisinde siyaset, belirli bir amaca ulaşmak için kullanılan stratejik bir araç olarak konumlandırılır.²²⁵ Bu perspektife göre peygamberler ve hikmet ehli kimseler, misyonlarını gerçekleştirme yolunda kendilerine özgü bir siyaset anlayışı geliştirirler. Onların hayatlarındaki olaylara yaklaşımları, karşılaştıkları güçlükler karşısında sergiledikleri tavırlar, özel bir siyaset olgusunun ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açar. Başka bir deyişle peygamberler ve hikmet ehli kişilerin yaşam pratiklerinde somutlaşan yönetim biçimleri, onların siyaset anlayışının da birer yansımasıdır ve sonraki dönemler için de yol gösterici bir model teşkil eder. Benzer şekilde aile gibi gündelik hayatın akışını belirleyen

²²⁴ Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 6.

²²⁵ Resail, 1/181; 3/105.

toplumsal bir kurumda da güç dinamikleri, karar alma mekanizmaları, sorumlulukların paylaşımı, sorunlara verilen tepkiler gibi unsurlar, siyasetin tezahürleri olarak okunabilir.²²⁶ Bu bağlamda aile gibi küçük ölçekteki sosyal yapılar ve hiyerarşiler içinde gözlemlenen yönetim ilkeleri, daha geniş toplumsal yapılar ve siyasi süreçler için bir nevi mikro ölçekli model oluşturur. Bu açıdan siyasi dinamiklerin toplumsal birimlere nüfuzu, risalelerin analizlerinde öne çıkan ve dikkat çeken bir perspektiftir.

Kuşkusuz İhvân-ı Safâ düşüncesinde siyasetin makro düzeydeki tezahürü, devlet ve toplum yönetimidir. İhvân düşünürleri, toplumsal yaşamın, düzen ve huzur içinde sürdürülebilmesi için yönetimin vazgeçilmez bir unsur olduğunu savunurken, bu noktada “yöneten” ve “yönetilen” sınıflarının varlığını da doğal bir gereklilik olarak kabul ederler.²²⁷ Dünyevî iktidar sahibi olanların yanı sıra gündelik hayatın cazibelerine kapılmadan erdemli bir yaşam sürdürebilen fertler potansiyel birer “yönetici” olarak konumlandırılır. İhvân, yöneticilerin doğru ve adaletli yönetimi aracılığıyla yardıma muhtaç insanların hem bu dünyada mutluluğunun sağlanmasını hem de ahirette kurtuluşa erişmesini arzular. Bu doğrultuda yöneticilerin bilgece ve adaletli bir yönetim sergilemesi, toplumsal huzurun ve bireysel kurtuluşun teminatı olarak görülür. Nitekim insan, doğası gereği zayıf bir varlıktır ve bu zayıflık, dünyevî arzular ve ihtiraslar sebebiyle çatışmalara ve kaos ortamına sebebiyet verebilir. İşte siyaset, insanın bu zayıflığından kaynaklanan potansiyel tehlikelere karşı bir “düzenleyici” ve “dengeleyici” güç olarak devreye girer ve toplumsal düzeni tesis etmek gibi hayati bir görevi üstlenir. Söz konusu bağlamda İhvân, siyasetin farklı yönlerini ele alarak gerekliliği, amacı ve çeşitleri gibi meseleleri irdelemiştir.

1.1. Siyasetin Gerekliliği

Siyasetin gerekliliği, tarihsel perspektifte değerlendirildiğinde, çeşitli argümanlar ve yorumlar ile ele alınmıştır. Bu çerçevede dikkat çeken yaklaşımlardan biri, Aristoteles’e aittir. O, insanı doğası gereği siyasal bir varlık olarak tanımlamış, siyasetin insan yaşamı için vazgeçilmez ve zorunlu bir unsur olduğunu

²²⁶ Resail, 1/97.

²²⁷ Resail, 1/227-246.

vurgulamıştır.²²⁸ Bu yaklaşım insanın özünde toplumsal ve politik bir varlık olduğunu vurgulayarak siyasetin insan yaşamındaki merkezi rolünü belirginleştirmiştir. Gerçekten insanı siyasetten soyutlamak; onu toplumdan ve diğer insanlardan koparmak, hatta yalnızlığa mahkûm etmek anlamına gelir. Bir insanın hayatı boyunca izole bir şekilde yaşamasının neredeyse imkânsız olduğu düşünüldüğünde, siyaset olgusunun kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz. Durum böyle olunca insanın özünde toplumsal bir varlık olması, siyaseti de doğal bir zorunluluk hâline dönüştürür. İhvân-ı Safâ'nın siyaset gerekliliğine ilişkin bakışı, bu noktadan hareketle şekillenir.

İhvân-ı Safâ, insanın özünde bulunan acizlik ve yetersizliklerden yola çıkarak siyasetin gerekliliğini temellendirir. Risalelerinde, insanın doğasında var olan sınırlılık, güçsüzlük ve zayıflık gibi kavramlar sürekli olarak vurgulanarak bu tema bilinçli bir şekilde öne çıkarılır. İnsanın eksik ve kusurlu bir varoluşa sahip olması nedeniyle diğer canlı türleri arasında yalnız başına yaşamaya uygun olmadığına dair çeşitli anlatılara sıklıkla yer verilir. Zira kişi tek başına yaşadığında hayatta kalma mücadelesinde önemli zorluklarla karşılaşır.²²⁹ Bu görüşten hareketle insan, toplumsal bir varlıktır. Toplumdan izole bir şekilde yaşaması temel ihtiyaçlarını karşılamasını ve gelişimini engeller. Bu nedenle insanın sağlıklı ve mutlu bir yaşam sürdürebilmesi için kendi türünden diğer fertlerle birlikte yaşayarak hayatını paylaşması elzemdir.

İhvân-ı Safâ, ferdin tek başına her türlü faaliyeti gerçekleştirebilme yeteneğinden yoksun olmasını, insanın varlığını sürdürebilmesi için karmaşık ve etkileşimli bir sosyal çevreye olan mutlak ihtiyacının bir göstergesi olarak değerlendirir. Bu bakış açısına göre insan, kendisine bahsedilen yaşam süresi içerisinde tüm sanat dallarında uzmanlaşma imkânına sahip değildir. Gerçekten de insanlar, doğuştan gelen yatkınlıkları, ilgi alanları ve yaşam koşulları gibi çeşitli etkenlerden etkilendikleri için genellikle çok sayıda farklı alanda tam anlamıyla uzmanlaşma fırsatı bulamazlar. Bu durum, fertlerin belirli bir alana yönelerek o alanda uzmanlaşmasını beraberinde getirir. Böylelikle kişiler, belirli bir alana odaklanarak bilgi ve becerilerini derinlemesine geliştirme imkânı elde ederler.²³⁰ Ancak tek bir

²²⁸ Aristoteles, *Politika*, 9.

²²⁹ Resail, 2/107; 3/153.

²³⁰ Hayatın bu gerçeğini İhvân, ilahî hikmet ve rabbanî inayete dayandırmıştır. Resail, 1/96-97.

alandan uzmanlaşma, diğer alanlardaki bilgi ve becerilerde eksikliklere yol açabilir. Bu nedenle farklı uzmanlık alanlarındaki bilgileri bir araya getirmek ve birbirini tamamlayıcı yetkinlikleri bütünleştirmek adına diğer insanlarla iş birliği yapmaya meyillidirler.

Kuşkusuz zorunlu iş birliklerinden doğan ilişkiler, kişilerin yaşamına olumlu katkıda bulunurken, aynı zamanda olumsuzlukların ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Her insanın kişisel özellikleri, davranış biçimleri, ahlakî değerleri, mizaç yapısı, yaşam tarzı, çıkar anlayışı, dinî inançları, dünya görüşleri, problemlere verdikleri tepkiler ve olaylara bakış açıları gibi bir dizi farklı değişkenle şekillenmiştir. Bu çeşitlilik, doğal olarak anlaşmazlıklara ve sorunlara yol açabilir. İhvân-ı Safâ'ya göre toplumsal istikrar ve refah için bu ihtilafların barışçıl ve adil bir şekilde çözülmesi hayati önem taşır. Bu itibarla siyaset, söz konusu ihtilafların çözümünde tabii bir zorunluluk olarak tezahür eder.²³¹ Çünkü ihtilafların çözümü, genellikle siyasi alanda ele alınır ve farklı sorunlara siyasi çözümler aranır. Bu bakımdan Aristoteles'ten esinlenerek İhvân-ı Safâ, siyaseti temel beşerî faaliyetlerden biri olarak görür.²³²

1.2. Siyasetin Amacı

İnsanlar doğaları gereği sosyal varlıklardır ve birbirleriyle etkileşim içinde yaşama ihtiyacı duyarlar. Bu, aileden başlayarak mahalleler, kasabalar, şehirler ve uluslar gibi çeşitli ölçeklerde toplulukların oluşumuna yol açar. Farklı geçmişlerden, inançlardan, değerlerden ve ihtiyaçlardan gelen insanların bir arada yaşadığı toplumlarda, çatışmaların ve anlaşmazlıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu nedenle toplumsal düzeni ve istikrarı korumak için kurallar ve düzenlemeler şarttır.²³³

Düzen ve kuralların olmadığı durumlarda, kolektif yaşayan insanların bireysel yaşam standartları düşer. Çünkü düzen eksikliği, toplumsal etkileşimleri ve ilişkileri belirsizleştirir, çatışmaları ve güvensizliği artırır, dolayısıyla toplumsal düzensizliğe neden olur. Bu kaotik ortam, şiddet, suç, adaletsizlik ve genel bir güvensizlik ortamını

²³¹ Resail, 1/246.

²³² Resail, 2/176.

²³³ Resail, 1/96-97.

besler. Kişilerin hak ve özgürlükleri korunamaz, toplumsal refah ve kalkınma da sağlanamaz. Ancak insan doğası gereği düzen ve istikrarı arzular.²³⁴

Toplumların düzeni ve istikrarı, çeşitli kurallar ve düzenlemelerle sağlanır. Bu düzenlemelerin oluşumunda ve uygulanmasında siyaset hayati bir rol oynar. Siyaset sayesinde, toplumun karmaşık dinamikleri organize edilir ve sorunlar giderilmeye çalışılır. Bu sayede, düzensiz kalabalıklar içinde yaşayan fertler, siyasetin sağladığı düzen sayesinde güven ve huzur bulma imkânına kavuşurlar.²³⁵ Bu yüzden toplumsal düzenin devamlılığı için en kötü devlet başkanının bile gerekli olabileceğini savunulur.²³⁶

İhvân-ı Safâ düşüncesine göre siyaset, sadece devlet yönetimiyle sınırlı bir kavram değildir. Toplumların oluşumunda ve kimlik kazanmasında da kritik bir rol oynar. Ortak inanç ve ihtiyaçlara sahip insan grupları, siyaset yoluyla ortak bir düzen kurarak ve birbirleriyle etkileşerek toplum kimliği oluştururlar. Bu ortak düzen, toplumun siyasi düşünceleri, gelenekleri ve benzeri unsurları aracılığıyla şekillenir. Bu öğeler, toplumsal değerleri, inançları ve hedefleri yansıtır ve toplulukları birbirinden ayıran temel farklılıkları oluşturur. Bu bağlamda risalelerde, insan topluluklarının işleyişi için gerekli olan bir araya gelmeyi, karınca ve arı topluluklarına benzeterek örneklendirilir. İnsanlar, karıncalar gibi barınma, beslenme ve kaynak temini gibi hayati ihtiyaçlar için iş birliği yaparlar. Bu iş birliğinin ve dayanışmanın temeli siyasettir; siyasi bir çerçeve içinde bir araya gelen insanlar, ortak eylemleriyle diğer topluluklardan ayırır.²³⁷ Öyleyse toplumları birbirinden ayıran en temel unsurlardan biri siyaset ve siyasi eylemlerdir. Farklı siyasi sistemler, ideolojiler ve gelenekler, toplumların kimliğini, değerlerini ve dünyaya bakış açılarını belirler. Bu itibarla bir toplumun siyaseti, o toplumun genel yapısını ve karakterini önemli ölçüde etkiler.

Siyaset, tüm varlıkların refahını en üst düzeye çıkarmayı ve en yüce hedeflere ulaşmalarını sağlamayı amaçlayan bir enstrüman olarak kabul edilir. Bu nedenle siyasetin amacı, sadece insanlarla sınırlı kalmayıp diğer canlı türleri ve cansız çevre üzerindeki etkilerini de kapsar. İhvân-ı Safâ düşüncesinde, insanın yeryüzünün halifesi

²³⁴ Mehmed Niyazi, *İslam Devlet Felsefesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015), 21.

²³⁵ Resail, 1/228-229.

²³⁶ Resail, 3/106.

²³⁷ Resail, 2/140.

olarak kabul edilmesi, siyasetin yalnızca insan refahıyla sınırlı olmadığını, tüm varlıkların iyiliği ve gelişimi için de sorumluluk taşıdığını vurgular. İnsan, bu halifelik rolüyle, yaşadığı dünyayı iyileştirmek ve yeniden şekillendirmek için egemenlik hakkını kullanmalıdır. Bu süreçte siyaset; çevre ve tüm varlıkların korunması için çaba göstermeli, özellikle insan hakları ilkelerine tam uyum sağlamalıdır.²³⁸ Bu yaklaşım, siyaset kuramının amacının sadece toplumsal ve bireysel düzeylerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda evrensel iyilik ve yüksek amaçlar perspektifini de kapsadığını ortaya koyar.²³⁹

1.3. Siyasetin Çeşitleri

İhvân-ı Safâ, eserlerinde siyaset bilimini sistematik bir şekilde ele almış ve bu alanda özgün bir tasnif sunmuştur. Bu sınıflandırmaya göre siyaset; kişisel yönetim, özel yönetim, nebevî yönetim, genel yönetim ve krallık yönetimi olmak üzere farklı kategorilere ayrılmıştır. Bu tasnif, siyaseti sadece devlet yönetimiyle sınırlı bir alan olarak değil, bireysel ve toplumsal yaşamın tüm yönlerini kapsayan bir kavram olarak değerlendirir. Aynı zamanda bu durum, siyasetin farklı boyutlarını ve katmanlarını sistematik bir şekilde incelememize olanak tanır. Ayrıca bu ayrım, siyasetin sadece güç ve çıkar ilişkilerinden ibaret olmadığını, ahlakî bir boyutunun da mevcut olduğunu gösterir. Bu paradigma, siyasetin etik ve ahlakî temellerinin eleştirel bir şekilde sorgulanmasına ve güçlendirilmesine yönelik çalışmalara ilham verebilir.

1.3.1. Kişisel yönetim

İhvân-ı Safâ'nın eserlerinde, kişisel yönetim, bireyin iç dünyasını anlama, anlamlandırma ve yönetme süreci olarak ele alınmıştır. Devlet yönetimiyle ilgili detaylı açıklamalara oranla kişisel yönetime dair ayrıntılı bilgiler daha azdır. Kişinin kendi karakteristik özellikleri, duyguları, davranış eğilimleri, mizaç yapısı, arzuları, tutkuları, öfke ve memnuniyet duygusu gibi içsel yönlerini iyi tanımasının, öznel dünyasını derinlemesine anlamasında ve kendisini yönetmesinde kritik önem

²³⁸ Resail, 1/246.

²³⁹ Resail, 1/258-259.

taşıdığını vurgulamışlardır.²⁴⁰ İç dünyalarını derinlemesine anlaması için bireylerin karakteristik özellikleri, duygusal durumları, davranışsal eğilimleri, mizaçları, arzuları, tutkuları, öfke ve memnuniyet kaynaklarını iyi tanımlarının önemine değinmişlerdir.²⁴¹

İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde sıklıkla vurgulanan “kendini bil!” düsturu, bireyin kendi içsel dünyasını keşfetmesi ve özünü anlaması gerekliliğine işaret eden önemli bir temadır. Kendini bil çağrısı, insanlığın en eski ve en derin sorgulamalarından biridir. Bu mesaj, insanın varoluşunun temel sorusu olan: “Ben kimim?” sorusuna cevap arayışında önemli bir yol gösterici işlevi görür. Bu özlü ifade, bilgi edinmenin sadece dış dünyadan elde edilenlerle sınırlı olmadığını, kendi iç dünyamızı da derinlemesine anlamamızın büyük önem taşıdığını vurgular. Kişinin iç gerçekliğini keşfetmesi, öz bilincini güçlendirmesi ve bu süreçte derinleşmesi, aynı zamanda Yaratıcısı ile daha kapsamlı bir bağ kurma olanağı sunar. İhvân-ı Safâ, risalelerinde sıkça şu hadisi hatırlatarak bu konuyu destekler: “*Kim kendini bilirse, Rabb'ini bilir.*”²⁴² Bununla birlikte, belirtilen hadise şu eklemeleri yapar. “Kendisini en iyi bileniniz Rabbini en iyi bilendir” ve “Sen, kendini bilmeden Rabbini bildiğini nasıl söyleyebilirsin?”²⁴³

İnsanın evrensel bir bilinç yolculuğuna başlaması, öncelikle kendi özünü anlamasıyla gerçekleşir. İnsan, ilk olarak anatomik ve fizyolojik yapısını, bedensel varlığını derinlemesine kavramalıdır.²⁴⁴ Bu süreç, ferdin sadece bedenini değil, ruhsal derinliklerini de kapsamlı bir şekilde keşfetmesini gerektirir. Kendi varlığını keşfeden kişi, bir sonraki aşama olarak çevresindeki diğer varlıkların doğasını ve yapısını sorgulamalıdır. Bu adım, bireyin çevresel etkileşimleri, sosyal bağlantıları ve doğal dünya ile olan ilişkilerini anlama sürecini kapsamalıdır. İnsan, kendi varlığını çevresiyle bütünleşik bir şekilde ele alarak daha derin bir anlayışa ulaşmalıdır. İnsanın

²⁴⁰ Resail, 1/228-229.

²⁴¹ İhvân-ı Safâ'nın bu perspektifi, Yunus Emre'nin şu dizelerini çağrıştırarak, insanın içsel bilgelik ve öz bilinçle ilgili kavrayışını vurgular: “İlim ilim bilmekdür, ilim kendin bilmekdür, sen kendüni bilmezsin, ya nice okumakdur.” Yunus Emre - Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943), 308; Bu bağlamda İhvân, insanın karanlıktan aydınlığa çıkış yolunu, öz benliğinin farkına varması ve içsel derinliklerini keşfetmesiyle ilişkilendirir.

²⁴² Resail, 1/84; 3/153.

²⁴³ Resail, 4/251.

²⁴⁴ Resail, 1/190.

bu bilinç yolculuğundaki nihaî hedefi ise bu dünyaya gelişle ilgili amacını ve nihayetinde Yaratıcısı ile olan ilişkisini kavramasıdır.²⁴⁵ Bu aşama, bireyin evrensel bir perspektife geçmesini, yaşamının anlamını kavramasını ve yaratılışının derinlemesine anlamını içerir. İnsanın bu süreci tamamlaması, manevî bir boyuta yönelmesini ve kendi varlığının evrensel bağlamını idrak etmesini ifade eder.

İhvân-ı Safâ'nın eserlerinde, siyaset çeşitlerini ele alırken, “kişisel yönetim” kavramının ön plana çıkışı dikkat çekicidir. Bu ayrım, siyasetin yalnızca dışsal değil, aynı zamanda bireyin iç dünyasını anlama, yönetme ve ahlakî bir yaşam sürdürme becerilerini de kapsadığını gösterir.

1.3.2. Özel Yönetim

İhvân-ı Safâ'nın siyasi düşüncesinde insan, sadece dünyevî bir varlık olarak değil, evrensel bir düzenin parçası ve temsilcisi olarak da kabul edilir. Bu bağlamda insan fitratında var olan bilgi ve erdem arayışı onu siyasi bir varlık hâline getirir. Nitekim insan, sadece kendi benliğini değil, aynı zamanda yönetimi altındakileri ve diğer insanlarla olan ilişkilerini de en iyi şekilde düzenleme kapasitesine sahiptir. Bu durum, İhvân'ın siyasi düşüncesinde insanın bilkuvve hâlinde bir siyaset erbabı olarak kabul edilmesini sağlar.²⁴⁶

İhvân-ı Safâ, her bireyin ahlakî ve siyasi sorumlulukları olduğunu ifade eder. Öncelikle insanın, din kardeşleriyle dostane ilişkiler kurması ile bu ilişkileri dayanışma ve yardımlaşma üzerine inşa etmesi önemlidir. Yakın akrabalarına karşı şefkatli ve merhametli davranması beklenir. Komşularıyla da saygılı ve hoşgörülü bir şekilde iletişim kurmalı, onların ihtiyaçlarına duyarlı olmalı ve gerektiğinde yardım etmelidir. Bununla birlikte insan, evini en düzgün şekilde yönetmesi ve nasıl geçindireceğini bilmesi gerekir. Mesela her aile reisi, ailesini etkili bir şekilde yönlendirmeli ve onların gereksinimlerini başarılı bir biçimde karşılamalıdır. Ayrıca varsa hizmetlilerini ve kölelerini dünya ile ahiret işlerinde yardımcı olmaya teşvik etmelidir.²⁴⁷

²⁴⁵ Resail, 1/63; 4/137.

²⁴⁶ Resail, 3/379; 4/298-301-302.

²⁴⁷ Resail, 1/228-229.

İhvân-ı Safâ'nın siyasi düşüncesinde, “özel yönetim” kavramı, insanların birbirleriyle kurduğu ilişkileri geliştirmenin ve bu ilişkiler aracılığıyla ahlakî bir toplum inşa etmenin önemini vurgular. Bu bağlamda her fert bir anlamda kendi hayatının ve ilişkilerinin yöneticisi konumundadır ve bu sorumluluğu en iyi şekilde yerine getirmesi beklenir. Bir bakıma insan, başkalarıyla kurduğu ilişkiler neticesinde bir siyasetçi vazifesine bürünür. Bu siyasetçilik, dünyevî bir makamdan ziyade, ahlakî bir sorumluluğu temsil eder. Fert, aile üyeleri, komşuları ve toplumdaki diğer insanlarla olan ilişkilerini en iyi şekilde düzenlemek ve bu ilişkilerde adalet, merhamet ve yardımlaşma gibi erdemleri gözetmek zorundadır.²⁴⁸ Her ilişkinin ve her eylemin temelinde ahlakî bir ilke olması ve bu ilkenin Allah'ın rızasına uygun olması esastır. Çünkü İhvân-ı Safâ'ya göre Allah'ın rızası gözetilerek yapılan her işin hayırla sonuçlanacağına dair bir umut vardır.²⁴⁹

1.3.3. Nebevî Yönetim

Nebevî yönetim, toplumda olumsuzluklara yol açan kültür, gelenek, düşünce, inanç, alışkanlık ve davranışları düzenleyen bir siyasi paradigmadır. Bu yönetim biçimi, insanları manevî değerlere dayalı bir düzen içinde toplumsal normları ve değerleri dönüştürmeyi veya güçlendirmeyi amaçlar. Temel olarak toplumun ahlakî ve etik temelini yeniden inşa ederek bireylerin potansiyellerini ortaya çıkarmayı hedefler.²⁵⁰

Toplumun kültürünü, geleneklerini, düşüncelerini, inançlarını, alışkanlıklarını ve davranışlarını dönüştürmede etkili olan tekil figürler, ilahî mesajlar aracılığıyla bu dönüşümü gerçekleştiren peygamberlerdir. İşte bu özelliklerinden dolayı İhvân-ı Safâ, peygamberleri “gönül doktorları” olarak nitelendirmiştir.²⁵¹ Çünkü risalelerinde peygamberler, toplumun ruhsal ve ahlakî sağlığını iyileştirme konusunda en üst düzey rehberler olarak tasvir edilmiştir. Öyle ki dünyanın cazibesine kapılıp gönülleri kararan ve doğru ile yanlış arasında ayırım yapamaz hâle gelen insanlara, peygamberler

²⁴⁸ Resail, 1/228.

²⁴⁹ Resail, 3/129; 4/145-146.

²⁵⁰ Resail, 2/366.

²⁵¹ Resail, 2/107-318.

yol gösterirler. Bu rehberlik sayesinde, hakikatten sapanlar, peygamberlerin gösterdiği yolla şifa bulurlar.²⁵²

1.3.4. Genel Yönetim

İhvân-ı Safâ, “genel yönetim” başlığı altında, toplumsal düzenin unsurlarını - köy, belde, şehir yöneticilikleri ve ordu komutanlıkları gibi liderlik figürlerini- inceleyerek toplum içindeki topluluk yönetimini ele alır.²⁵³ Bu bölümde, sosyal örgütlenmelerin yönetimindeki temel prensipler, liderlik dinamikleri, adalet mekanizmaları ve toplumsal düzenin sürdürülmesine dair temel ilkelere odaklanılır.

İhvân-ı Safâ, toplum yapısını temelde yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki gruba ayırır. Bu anlayışta, yönetici sınıfın belirli görev ve sorumlulukları vardır.²⁵⁴ Yöneticiler, idare ettikleri kişilerin sosyal-ekonomik durumlarını, aile bağlarını, düşünce sistemlerini ve inançlarını bilmelidir. Bu bilgileri kullanarak, yönetilenleri etkin bir şekilde yönlendirebilmelidir. Ayrıca yöneticiler, yönetilenler arasında düzeni sağlamak, görevlerin etkin şekilde yerine getirilmesini denetlemek, yönetilenlerin memnuniyetini kazanmak ve kaynakların adil bir şekilde paylaşılmasını temin ederek görevlerin etkili ve verimli yürütülmesini sağlamalıdır.

1.3.5. Melik Yönetimi

Melik yönetimi, genel yönetimden daha kapsamlı bir çerçevede sunarak İslam ümmetinin dinini korunması şeklinde ön plana çıkmaktadır. İhvân-ı Safâ, dinin sağlıklı bir şekilde devam etmesi için koruyuculara ihtiyaç duyulduğunu belirtir.²⁵⁵ Bu koruyucular, toplumsal iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmayı, dinin emir ve yasaklarını uygulamaya ve yaymaya, ayrıca sünnetin yaşatılmasını sağlamaya çalışmalıdır.²⁵⁶

²⁵² Resail, 1/228.

²⁵³ Resail, 1/228-229.

²⁵⁴ Resail, 4/27.

²⁵⁵ Resail, 1/228.

²⁵⁶ Resail, 2/176-241.

İhvân-ı Safâ, din ve toplum ilişkisini siyasetin bir parçası olarak ele alır. Onlara göre dinin koruyucuları, toplumsal yönetimde kritik bir rol oynarlar. Din, toplumsal düzen ve yönetim için önemli bir rehberdir ve İhvân düşüncesinde bu unsurlar bütünleşik olarak değerlendirilir. Farklı dinler veya şeriatlar olsa da bu dinleri belirleyen ve onlara yön veren temel etkenlerin peygamberler olduğu vurgulanır.²⁵⁷

Her peygamber, yaşadığı dönem ve toplumun özelliklerine uygun bir şeriat getirmiştir. Bu şeriatlar, evrensel ahlakî ilkelerin ve ilahî bilginin değişik zaman ve mekanlardaki yansımalarıdır.²⁵⁸ İhvân-ı Safâ, dinin koruyucularını peygamberler değil, peygamberlerin manevî mirasını taşıyan ve ilahî hakikatleri yaymaya devam eden veliler olarak görür. Bu varisler, “hak imam” unvanıyla anılır ve dinin hükümlerini koruyarak devam etmesini sağlarlar. Zira onlar, peygamberlerin getirdiği mesajın bozulmadan aktarılmasını ve dinin özünün korunmasına yardımcı olurlar. Bu bağlamda imamlar, dinî liderliği üstlenen ve doğru yolu gösteren otorite figürleridir.²⁵⁹

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ’nın risalelerinde siyaset, beş farklı bakış açısıyla ele alınarak ayrı bölümlere ayrılmıştır. Bu, İhvân’ın düşünce mirasına değer katan önemli bir yaklaşımdır, çünkü siyaseti tek bir olgu olarak değil, insan hayatının çeşitli yönlerini etkileyen bir fenomen olarak görür. Bu paradigma, siyasetin sadece devlet yönetimiyle sınırlı olmadığını, aksine insan hayatının her alanında etkili olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. DEVLET

Devlet kelimesinin kökeni Arapça’daki “dvl” kökünden gelir ve “bir hâlden diğerine geçmek, değişmek, nöbetleşe gelmek, dolaşmak, üstün gelmek, zafer kazanmak” gibi anlamlara sahiptir.²⁶⁰ Devlet ve siyaset arasındaki doğrudan ilişki, yaygın kabul gören bir düşüncedir ve bu bağlantıyı kurmak yanlış sayılmaz. Çünkü siyasetin en önemli alanlarından biri devletin yönetimi ve idaresi konusudur.

²⁵⁷ Resail, 2/229-340.

²⁵⁸ Resail, 4/69.

²⁵⁹ Resail, 1/228.

²⁶⁰ Rağib el İsfahanî, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 392; Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/234.

Toplamları birbirinden ayıran bir kavram olan devlet için çeşitli tanımlamalar mevcuttur.

En temel anlamda devlet, yöneten ve yönetilenlerin bir arada yaşadığı toplumda ortaya çıkan siyasi bir kurumdur.²⁶¹ Soyut bir kavram olan siyasetin somutlaşma yolundaki adımı oluşturan devlet, bir dizi karmaşık sosyal ilişki ve kurumsal yapıların bir araya gelerek organize bir biçimde yönetim altında birleşmesiyle ortaya çıkan yapıdır.²⁶²

Fedayi'ye göre devlet, “siyasi kurumlar arasında en kapsamlı, gelişmiş, örgütlü ve yaygın olanıdır.” Bu yüzdendir ki o, devleti, “kurumlar kurumu” tarzında ifade eder.²⁶³ Devlet, kendisinden üstün başka bir kurumun olmadığı bir yapıdır. Devletin varlığı, tüm kurumların (irili ufaklı) kökenini ve devamlılığını sağlar. Devletin varlığı veya yokluğu, kurumların varlığını ve gelişimini doğrudan etkiler. Dolayısıyla devlet, içinde barındırdığı tüm kurumları kucaklayan ve onların oluşumuna veya sonlanmasına imkân sağlayan üst bir yapıdır.

Öztekin'e göre devlet, insanların oluşturduğu kalabalıklar içinde adaleti ve düzeni sağlayan, belirli bir toprak parçası üzerinde meşru otoriteye sahip siyasi bir örgüttür.²⁶⁴ Bu tanım, devletin doğasını ele alırken bireylerin, toplulukların ve toprak bütünlüğünün önemini vurgular. Devlet, toplum üyelerinin yaşamlarını şekillendiren, onların aralarındaki ilişkileri düzenleyen, tüm bireylerin (güçlü/zayıf ayrımı olmaksızın) haklarını gözetmeye çalışan, toplum refahını korumaya çalışan ve belirli bir coğrafi alanda ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere birleşen kişilerin birliğidir.

Heywood ise devleti, belirlenmiş sınırlar içinde egemenlik yetkisi kuran ve bu yetkisiyle diğer kurumlar üzerinde otorite sahibi olan bir siyasi birlik olarak tanımlar.²⁶⁵ Bu değerlendirmeye göre her devletin egemenlik, kurumsal yapı, otorite ve toprak gibi unsurlara sahip olması kaçınılmazdır. Devlet, ilan ettiği topraklar

²⁶¹ Philippe Braud, “Devlet: Hukuki Öğretinin İkilemleri.”, çev. Gülçin Balamir Coşkun, *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 368.

²⁶² Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi “Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar”* (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2008), 32.

²⁶³ Fedayi, *Siyaset Bilimi*, 11; Max Weber de devletin temel özelliklerini anlatırken, onun toplum üzerinde hâkimiyet kurma işlevine vurgu yaparak devleti siyasi bir birim olarak tanımlar. Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi “Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar”*, 32.

²⁶⁴ Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 48.

²⁶⁵ Heywood, *Key Concepts in Politics and International Relations*, 212.

üzerindeki kurumlar aracılığıyla bireylere ve topluluklara hükmeder. Bu nedenle devlet kurumları, diğer kurumların üzerinde bir konumdadır ve çoğunlukla kamusal kurumlar olarak kabul edilirler. Heywood'un devlet tanımı bağlamında, kamu kurumları toplumun temel ve olmazsa olmaz unsurlarını oluşturur. Bu kurumların varlığı ve etkileşimleri, devletin sürekliliği için hayati önem taşır.

Bazı düşünörlere göre devlet, daha sonraları ortaya çıkan ve gelişen bir kavramdır. Örneğin d'Entreves, devleti, Antik Çağ ve Orta Çağ'da kullanılan kavramlardan farklı bir olgu olarak kabul eder. Siyasi düşünöcenin önemli bir gelişme göstermesinin, Antik ve Orta Çağ tanımlarıyla günümüz tanımları arasındaki farklılaşmada temel bir rol oynadığı görüşündedir.²⁶⁶ Benzer şekilde Blackwell de devletin, Antik ve Orta Çağ'dan farklı olarak, 15. yüzyıldan sonra ortaya çıkan ve gelişen bir siyasi örgütlenme biçimi olduğunu savunur.²⁶⁷

D'Entreves ve Blackwell'in görüşleri doğrultusunda, devlet, modern anlamıyla yeni bir kavramdır ve Orta Çağ'dan sonra evrimleşerek bugünkü formuna ulaşmıştır. Bu bakış açısı, eski toplulukların, günümüzdeki karmaşık devlet yapısına sahip olmadığını, daha basit ve farklı bir siyasi örgütlenme yapısına sahip olduklarını ima eder. Ancak Platon'un "Devlet" adlı eserinde adalet, erdem ve bilgi gibi kavramları ele alarak ideal bir devletin nasıl kurulabileceği konusunu irdemesi, o dönemde bile devletin önemli ve karmaşık bir konu olduğunu gösterir.²⁶⁸ Bundan dolayıdır ki özellikle Antik Yunan dönemine ait filozofların, toplumun ve ferdin yapılandırılmasıyla ilgili derinlemesine incelemeleri, politika felsefesinin kökenini oluşturur.²⁶⁹ Buna ek olarak, genel kabule göre devlet, binlerce yıldır insan hayatının en kritik unsurlarından biri olarak anılır.²⁷⁰

Öte yandan, bazı görüşlere göre İslam düşüncesinde devletin oluşumu ve bu kavramın gelişimi, MS 620 ve 622 yıllarında, Mekke yakınlarındaki Akabe biatlarıyla

²⁶⁶ Alessandro Passerin d'Entreves, *Devlet Kavramı*, ed. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 193.

²⁶⁷ Bogdanor, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Science*, 194.

²⁶⁸ Daha açıklayıcı bilgi için bkz. Simon Blackburn, *Plato's Republic: a Biography* (London: Atlantic Books, 2007).

²⁶⁹ Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), 10.

²⁷⁰ Alev Özkazanç, "Siyasetin Örgütlenmesi", *Siyaset "Kavramlar, Kurumlar, Süreçler"*, ed. Yüksel Taşkın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 142.

ilişkilendirilir. Bu biatlar, Medineli bazı grupların Hz. Peygamber'e (sav) bağlılık yeminlerini içerir ve İslam devletinin erken dönemlerinde önemli bir aşama olarak kabul edilir. Aynı zamanda İslam devletçiliği üzerine çeşitli yorumlara yol açar.²⁷¹ Ancak bu tür bir kabul, genellikle konuya oldukça iyimser bir bakış açısının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira o dönemde ne Mekke ne de Medine'nin siyasi ve sosyal yaşantısı, bir İslam devletinin oluşturulması için gerekli olan devlet unsurlarını barındıracak nitelikte değildir. İslam devletinin unsurları ve teşkilatları, genellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra tam anlamıyla oluşturulmuştur. Bu bakımdan, İslam devletinin formel bir şekilde ortaya çıkması ve gelişimi genellikle bundan sonraki döneme dayandırılır.²⁷²

İhvân-ı Safâ'nın devlet kavramına ilişkin görüşleri incelendiğinde, devletlerin varlığı zorunlu bir gerçektir. Devlet, dünya işlerinin düzenlenmesi, toplumsal düzenin sağlanması, bireylerin yönlendirilmesi ve dinî konuların düzeltilmesi gibi önemli işlevleri yerine getirmek için gerekli bir yapıdır. Ancak önemli bir nokta İhvân, devleti bir amaç değil, toplumun işleyişini sağlamak için gerekli bir araç olarak görmektedir.²⁷³

Görünüşe göre İhvân-ı Safâ'nın o dönemdeki devlet düzeninden memnuniyetsizliği onları yeni prensipler geliştirerek, alternatif bir devlet ve toplum düzeni kurma arzusuna yöneltmiştir. Bu perspektifleriyle devletin sadece siyasi otoriteyi temsil etmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal adaletin sağlanmasına ve insanların manevî gelişimine katkıda bulunacak bir yapı olması gerektiğini savunurlar. Bu nedenle risalelerinde devlet çeşitleri, devletlerin ömrü ve devletin temel amacı gibi konulara ayrıntılı olarak değinirler.

2.1. Devlet Çeşitleri

İhvân-ı Safâ'nın ikili devlet tasavvurunu anlamlı bir şekilde değerlendirebilmek için yaşadıkları dönemdeki siyasi ve sosyal koşulları dikkatlice

²⁷¹ Niyazi, *İslam Devlet Felsefesi*, 27.

²⁷² Bu durumun yanı sıra İslam devletinin doğuşunu Hz. Muhammed'in 610 yılında Medine'ye hicretiyle başladığını savunan görüşler de mevcuttur. Ebulfazl İzzeti, *İslam'da Siyaset Teorisi*, çev. Yasin Demirkıran (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 59-60.

²⁷³ Resail, 4/200.

incelemek gerekir. Bu bağlamda kendi dönemlerindeki devlet düzeninden duyabilecekleri olası memnuniyetsizliklerin neler olabileceği üzerinde durmak önemlidir. Mevcut siyasi ve toplumsal yapıda ne gibi eksiklikler veya aksaklıklar gözlemlemişlerdi ki alternatif bir devlet modeli oluşturma veya devleti ikili tasnife tutma ihtiyacı hissetmişlerdir? Bu sorunun cevabı, onların devlete ilişkin görüşlerinin daha sağlam bir zemine oturmasına yardımcı olabilir.

İhvân-ı Safâ'yı özgün bir devlet teorisi geliştirmeye sevk eden temel etkenlerden biri, mevcut devlet yapısında tespit ettikleri eksiklikler ve bunların doğurduğu sorunlardır. Kendi siyasi ve toplumsal idealleriyle mevcut düzen arasında bir uyumsuzluk görmeleri ve bu düzendeki aksaklıkları eleştirmelerinin onları yeni bir devlet anlayışı arayışına yönlendirmiş olması muhtemeldir. Abbasî Devleti ve yönetimine duydukları memnuniyetsizlik, bu arayışın merkezinde yer alan durumlardan biridir.²⁷⁴

Risalelerde, genel olarak mevcut siyasi ve toplumsal düzene dair kapsamlı eleştiriler dile getirilmiştir. Bu eleştiriler, devlet otoritesinin meşruiyetini, yöntemlerini, liderlerini, siyasi tercihlerini, yöneticilerini ve hatta devletin varlığını sorgulayan unsurları içerir. Abbasî Devleti'ne yönelik rahatsızlıklarının başında ise devletin başındaki yöneticiler gelir. İhvân-ı Safâ, anlatılar aracılığıyla insanların peygamberin vasiyetini terk ederek onları yanlış yönlendiren devlet adamlarının etrafında toplandıklarını ve bu liderlere itaat ettiklerini ifade etmiştir.²⁷⁵ Bununla birlikte devletin İslam'ın temel ilkelerinden uzaklaşarak adaletsizlik ve ahlakî yozlaşma gibi unsurları barındıran bir yönetim anlayışına savrulduğu endişesi hâkimdir. İslam hükümlerine tam uyum ve adaletin tesisi amacıyla devletin temel yapılarında değişiklikler önerilmiş ve bu doğrultuda bir reforma ihtiyaç duyulduğu vurgulanmıştır.²⁷⁶

Devlete yönelik hoşnutsuzluktan kaynaklanan şikâyet ve itirazların giderek artması ve yaygınlaşması halinde, kitlesel bir harekete dönüşme potansiyeli ortaya çıkar. Bu durum, protesto veya terör eylemleri gibi toplumsal huzursuzluklara

²⁷⁴ Resail, 1/158-159; 4/247-248.

²⁷⁵ Resail, 2/467.

²⁷⁶ Resail, 1/158-159.

evrilebilir.²⁷⁷ Ancak mevcut veriler ışığında, İhvân-ı Safâ'nın propaganda faaliyetleri dışında herhangi bir protesto veya terör eylemi girişiminde bulunmadığı söylenebilir.²⁷⁸ Bu açıdan İhvân'ın şikâyet ve itirazları yalnızca teorik bir düzlemde kalmış, yaşadıkları devleti benimsemedikleri için risalelerinde propaganda amacıyla yeni bir devlet modeli ortaya koymuşlardır.

Risalelerde devlet, “hayır devleti” ve “şer devleti” olmak üzere iki temel kategori altında ele alınmıştır. Bu ayrım, idealize edilmiş ve ideale uygun bir yönetim modeli ile bu ideale ters düşen, olumsuz niteliklere sahip bir yönetim modeli arasındaki farkı ortaya koyar.²⁷⁹ Bu kategorizasyon, sadece ideal bir devlet tasviri sunmakla kalmaz, aynı zamanda İhvân-ı Safâ'nın ideal devlet anlayışını ve bu idealin gerçekleşemeyen, kusurlu devlet yapılarını eleştirme yaklaşımını da yansıtır. Risalelerde ortaya koyulan “hayır devleti” ve “şer devleti” ayrımı, Farabî'nin “*el-Medinetü'l Fâzıla*” (*Erdemli Şehir*)²⁸⁰ adlı eserinde yer alan erdemli şehir ve cahil şehir ayrımı ile önemli benzerlikler taşır.²⁸¹ Hem Farabî hem de İhvân-ı Safâ, ideal bir devlet modelini tasvir etmekle kalmayıp, bu ideale ters düşen ve olumsuz niteliklere sahip devletleri de eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmişlerdir.

İhvân-ı Safâ'nın terminolojisinde, “hayır devleti” yalnızca dünyevî amaçlarla ortaya çıkan bir yönetim modeli değildir. İdealize edilmiş bu devlet, İslam'ın temel prensiplerine uygun, adil, dürüst ve toplumsal refahı sağlamaya odaklanan bir yönetim biçimini temsil eder. Bu yönetim modeli, dinin belirlediği istikamet doğrultusunda

²⁷⁷ Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Paragraf Yayınları, 2005), 17.

²⁷⁸ Çetinkaya, İhvân-ı Safâ'nın siyasi faaliyetleriyle ilgili detaylı bilgi eksikliğine işaret etmektedir. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Düşüncesi Tarihi Siyasetten İrfana* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 137.

²⁷⁹ Resail, 4/248.

²⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. Ebu Nasr Mehmed b. Tarhan b. Uzluğ el-Farabî, *el-Medinetü'l- Fadıla* (Mısır: Nahdet Mısır, ts.).

²⁸¹ İhvân-ı Safâ ve Farabî, her iki durumu değerlendirirken idealleştirilmiş bir devlet modeli ile bu ideale uymayan, eksikliklere sahip bir devlet yapısı arasında bir ayrım yapma eğilimindedirler. Hatta Kerimoğlu'nun ifadesine göre İhvân'ın “hayır devleti” ve “şer devleti” kavramları, Farabî'nin erdemli şehir ve cahil şehir ayrımına neredeyse birebir karşılık gelir. Özkan Kerimoğlu, *Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2020), 172; Bu durum, iki düşünür arasındaki paralellikleri ve İhvân'ın siyasi düşünce mirasının bir kısmını Farabî'den devraldığını gösterir. Dolayısıyla bu örnek, İslam düşünce tarihindeki fikir alışverişini ve düşünce ekollerinin karşılıklı etkileşimini yansıtan önemli bir örnek teşkil etmektedir.

hareket ederek dünya mutluluğunu sağlamakla kalmayıp aynı zamanda ahiret kurtuluşuna da katkıda bulunacak şekilde varlığını sürdürür.

İdealize edilmiş devlet tarzının genel çerçevesi şu şekildedir: İdeale yakın bir mükemmellik sergileyerek, çoğu eksiklikten arınmış bir yapıya sahiptir. Bu mükemmellik, adalet, dürüstlük, eşitlik ve refah gibi temel değerlerin tam anlamıyla hayata geçirilmesiyle sağlanır. Herhangi bir ferdin şahsi menfaatleri ön planda değildir. Kişisel çıkarlar yerine, toplumun genel refahı ve ahlakî iyiliği gözetilir. Bu sayede bencil ve yıkıcı davranışlar önlenir ve kolektif bir dayanışma ruhu teşvik edilir. Dünya işleri ve onun hâlleriyle mümkün olduğunca az ilgilenilir. Geçici zevkler ve maddî kazanımlar yerine, manevî tatmin ve ahiret kurtuluşu ön planda tutulur. Bu da dünyevî hırsların ve çatışmaların azalmasına katkıda bulunur. İnsanlar arasındaki potansiyel ihtilafların sert bir şekilde önlenmesi, ayrılıkların sınırlı olmasına katkıda bulunur. Adil bir yönetim anlayışı, anlaşmazlıkların barışçıl yollarla çözülmesini ve toplumsal huzurun korunmasını sağlar. Sadece insanların değil, tüm canlıların yararını gözetir. Hayvan hakları ve çevre koruma gibi konularda da hassasiyet gösterir. Bu sayede adil ve sürdürülebilir bir dünya düzeninin kurulmasına katkıda bulunulur. Kişinin dünya yaşamında mutluluğunu ve ahirette kurtuluşunu sağlamayı hedefleyen bir yönetim modelidir. Bu hedefe ulaşmak için hem dünyevî refahı artıran hem de manevî gelişimi destekleyen politikalar uygulanır.²⁸²

Risalelerde tasvir edilen “hayır devleti”, ahlakî ve dinî değerlere dayalı bir toplum inşa etme idealini bünyesinde barındırır. Bu ideal devletin tahakkuk edebilmesi için çeşitli şartların oluşması gerekir. Bu şartlardan bazıları şunlardır: Hayır devletinin temelini oluşturacak olan unsurlar arasında, birbirine yakın düşüncelere sahip gruplar ve kişiler yer almalıdır. Bu ortak düşünce ve inanç sistemi, adalet, dürüstlük, eşitlik, refah ve ahiret kurtuluşu gibi temel değerlere dayanmalıdır. Bu sayede toplumda birlik ve beraberlik duygusu oluşur ve ortak bir hedefe ilerleme imkânı doğar. Fertlerin, karşılıklı yardımlaşma ve destek sağlama prensiplerine bağlı kalarak birbirlerini desteklemeleri gerekir. Bencil ve yıkıcı davranışlar yerine, kolektif bir dayanışma ruhu

²⁸² İhvân’ın risalelerindeki “hayır devleti” anlayışına dair yapılan incelemede, bu düşünürlerin perspektifi, İslam dinî ve ideolojisiyle sınırlı bir çerçeve içerisinde şekillenmiştir. Bu bağlamda, İhvân’ın devletle ilgili görüşleri, özgün bir bakış açısını yansıtan teorik bir devlet modeli ortaya koyar. Resail, 4/247-248.

hâkim olmalıdır. Bu sayede bireysel ve toplumsal refahın artması sağlanabilir. Ayrıca hayır devletinin temelini oluşturan iyi niyetli gruplarla birlikte, bu devlette mutlaka alimler de yer almalıdır. Bu alimler arasında herhangi bir anlaşmazlık olmamalı ve birbirleriyle münakaşaya girmemelidir. Bu toplumdaki alimlerin tüm çabaları, sadece ve sadece Allah'ın rızasını kazanmaya yöneliktir. Alimler, sahip oldukları erdemlerle topluma örnek olmalı, insanların doğru yolu bulmasına ve bu yoldan ayrılmamasına katkı sağlamalıdır.²⁸³

Devletlerin istikrarı ve işlevselliği, fertlerin uyumlu ve koordineli bir şekilde hareket etmesine bağlıdır. Bu uyumun sağlanmasında, fertler arasında ortak bir inanç ve görüş sisteminin varlığı önemli rol oynar. Farklı din, inanç, mezhep veya görüşlere sahip kişilerin bir arada bulunması, fikir ayrılıkları ve anlaşmazlıklara yol açarak bürokratik süreçleri aksatabilir ve verimliliği düşürebilir. Bu nedenle devlet bürokrasisinin istikrarlı ve etkili bir şekilde işleyebilmesi için bireyler arasında ortak bir inanç ve değerler sisteminin benimsenmesi ideal bir durum olarak kabul edilir. Bu durum, ortak bir değerler manzumesine dayalı ortak bir kültürün oluşumunu teşvik eder ve bireylerin ortak hedefler doğrultusunda uyumlu bir şekilde çalışmalarını kolaylaştırır. Durum böyle olunca bu topluluk içinde net bir şekilde ayrılan farklı din, inanç, mezhep veya görüşlere yer verilmemelidir.²⁸⁴

Anlaşılan o ki İhvân-ı Safâ, hayır devleti teorisinde toplumdaki karmaşık yapının bir araya getirilerek uyum içinde varlığını sürdürebilen bir hâle gelmesini arzular. Bu perspektife göre devletin uyum içerisinde varlığını sürdürebilmesinin temel şartı, tüm toplum üyelerinin aynı istek, arzu, bilinç, değer, hedef, kültür ve inancı paylaşmasıdır. Bu ortak payda, toplumun bir organizma veya tek bir vücut gibi bütünleşmesine ve aynı doğrultuda hareket etmesine olanak sağlar. Bu sayede hayır devleti işlevlerini sağlıklı bir biçimde yerine getirerek, bireylerin hem dünya hayatında mutluluğa erişebilmesini hem de ahirette başarıya ulaşabilmesini mümkün kılar. Ancak İhvân, ideal bir toplum tasviri sunmakla birlikte bu teorinin pratikte nasıl hayata geçirileceği konusunda bazı belirsizlikler bırakmıştır. Karmaşık ve dinamik bir toplumda tam bir uyum ve ortak bilinç oluşturmak ne derece mümkün olabilir? Farklı

²⁸³ Resail, 1/159.

²⁸⁴ Resail, 4/247-248.

inanç ve görüşlere sahip bireylerin bir arada sulh içinde yaşayabilmeleri için hangi mekanizmaların işlerlik kazanması icap eder? Bu ve benzeri sorular, risalelerde net bir şekilde ele alınmamıştır.

Dünya hayatı, özünde zıtlıkları barındıran bir yapıya sahiptir ve bu zıtlıkların en belirgin örneklerinden biri, insanın beden ve ruhunun aynı anda varoluşudur. Güzellik ve çirkinlik, sadakat ve ihanet, gençlik ve yaşlılık, hak ve batıl, doğru ve yanlış gibi birbirine karşıt kavramlar, sürekli bir mücadele ve tahakküm arayışı içindedir. Şer, hayrın zayıfladığı, etkisini kaybettiği veya tamamen ortadan kalktığı ortamlarda ortaya çıkar ve varlığını sürdürür.²⁸⁵ O hâlde şer kavramı, insanın en yüksek kemalata ulaşma yolunda karşılaştığı engelleri ve zorlukları ifade eder. Şer, hayrın tam zıddı ve ondan bağımsız bir kavram olduğu için şerle ilişkilendirilen her türlü eylem genellikle kınanmaya layık görülür.²⁸⁶ Bu açıdan bakıldığında şer, mükemmellikten uzaklaşmayı ve ciddi kusurlar barındıran bir durumu temsil eder. Benzer şekilde “şer devleti” de bu türden bir yapıyı ifade eder ve hayır devletinin zıddı olarak kabul edilir.

İhvân-ı Safâ’nın ideal devlet tasvirine, yani “hayır devleti”yle ilgili tasvirlerinden yola çıkarak, onun zıddı olan “şer devleti” hakkında şunları ifade edebiliriz: Adaletsizlik, eşitsizlik ve ahlaksızlığın egemen olduğu bir yönetim biçimi olarak tanımlanabilir. Bu tür devletlerde güç, belirli bir zümre veya sınıfın elinde yoğunlaşır ve halkın temel hak ve özgürlükleri kısıtlanır. Yöneticiler, kişisel çıkarlarını gözeterek hareket eder ve kamu yararını ihmal eder. Bu çerçevede şer devleti, yalnızca yönetim şekliyle değil aynı zamanda toplumda yarattığı bütünlük eksikliğiyle de ciddi bir tehdit oluşturur. Bu eksiklik, farklı alanlarda kendini şu şekilde gösterir: Toplumda cehalet, hurafe, şiddet, ahlakî yozlaşma, huzursuzluk ve savaş gibi olumsuzluklar yaygınsa bu durum, insanlığın refahı ve mutluluğu için ciddi bir tehlike ortaya çıkartır. Şer devletindeki bu eksiklikler nedeniyle herhangi bir bütünlük, iyilik, adalet, refah veya güzellikten söz etmek mümkün değildir.

İhvân-ı Safâ, devleti ikili bir sınıflandırmaya tabi tutmuş ve ideal bir devlet modelini gerçekleştirmeyi ana hedef olarak belirlemiştir. Ancak tasarladıkları bu ideal

²⁸⁵ Resail, 4/61.

²⁸⁶ Resail, 1/218.

devlet, somut bir siyasi oluşuma dönüşme imkânı bulamamıştır. Bununla birlikte İhvân'ın hayır devleti anlatımları, ütopya niteliğinde değerlendirilebilir. Çünkü bu türden bir devletin ne geçmişte varlığına rastlanmıştır ne de gelecekte ortaya çıkması muhtemel görünmektedir. Nitekim bir toplulukta birden fazla insanın bulunması, kaçınılmaz olarak anlaşmazlıklara ve bunun sonucunda ayrışmalara neden olabilir. Öyle ki İslami gelenek içinde kendi siyasi görüşlerini dayatma eğiliminde olan çeşitli gruplar, geçmişte farklı mezheplerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Hatta bu oluşumların bazıları, yeni alanlar bularak devlet kurma başarısını göstermiştir.²⁸⁷ Bu nedenle, hayır devleti ile ilgili vurgulanan hususlar, insan doğasına ters düştüğü için uzun vadede sürdürülebilir değildir.

Sonuç itibariyle İhvân-ı Safâ, hayır ve şer devlet kavramları üzerinden devlet ve siyaset düşüncesine dair farklı bakış açıları sunar. Bu kavramlar aracılığıyla, ideal bir yönetim şeklinin nasıl olması gerektiği ve bu idealden uzaklaşmanın ne gibi sonuçlar doğurabileceği sorgulanır. Risalelerde, hayır devletinin temel özellikleri adalet, eşitlik, ahlak, bilgi ve barış üzerine kurulu bir yönetim şeklinde özetlenirken, şer devleti ise adaletsizlik, eşitsizlik, ahlaksızlık, cehalet ve savaşa dayalı bir yönetim modeli olarak tasvir edilir. Bu karşıtlık üzerinden, adil ve erdemli bir toplum inşa etmenin önemi vurgulanır. Bununla birlikte risalelerde, devlet çeşitlerinin kapsamlı bir şekilde ele alındığını belirtmek zordur. Hayır ve şer devlet modellerinin genel hatları çizilse de her iki modelin de işleyişi ve detayları hakkında detaylı bilgiler sunulmaz. Bu durum, İhvân'ın devlet düşüncesine dair daha derinlemesine bir analiz yapmayı güçleştirir. Ancak bu eksikliğe rağmen risalelerde sunulan bilgiler, İhvân'ın siyasi düşünceleri hakkında önemli ipuçları sunar.

2.2. Devletlerin Ömrü

İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde tezahür eden siyasi düşünceler, ideal bir devlet modelinin tasvirinin ötesine geçerek devletlerin varoluşuna dair özgün bir perspektif sunar. Bu perspektifin temel taşlarından biri, devletlerin varlığının insan varlığına benzetilmesi ve bu benzerliğin iki temel ekseninde ele alınmasıdır: Devletin işlevlerinin

²⁸⁷ Abdülbâkîy Gölpınarlı, *Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik* (İstanbul: Der Yayınları, 1987), 90.

insan bedeninin işlevleriyle karşılaştırılması ve devletin yaşam döngüsünün insan yaşam döngüsüyle benzerlik göstermesidir.

İnsan bedeninin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için farklı organların belirli işlevleri yerine getirmesi gerektiği gibi devletin de sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için farklı kurumların belirli işlevleri yerine getirmesi elzemdir. Bu işlevlerin her biri, insan bedenindeki organlar gibi birbiriyle bağlantılı olup devletin genel işleyişi için hayati öneme sahiptir. Bununla birlikte insanın doğum, büyüme, gelişme ve ölüm gibi evrelerden geçtiği gibi, devletler de kuruluş, yükseliş, duraklama ve çöküş gibi aşamalardan geçer.²⁸⁸

Her devlet, insanın doğduğu gibi bir başlangıç noktasına sahiptir. Bu noktadan itibaren, devlet adım adım gelişerek büyür, olgunluğa erişir ve kendine özgü bir amaç ve sınırlar edinir. Böylece her devletin kendine has hedefleri ve sınırları belirginleşir. Devlet, hedeflerine ulaştıkça ve hakimiyet alanını genişleterek güç kazanır. Ancak bir devletin gelişimi, diğer devletlerin varlığından bağımsız bir şekilde gerçekleşmez. Zira bir devletin gelişerek güçlenmesi, diğer devletlerin gücüyle ters orantılıdır ve bu sebeple onların zayıflamasına bağlıdır. Durum böyle olunca bir devletin gelişmesi ve güçlenmesi, kaçınılmaz olarak diğer devletlerin göreceli zayıflamasına yol açar ki bu durum, bazı devletlerin zayıflamasının diğer devletler için bir fırsat yarattığını gösterir. Bu fırsatı etkili bir şekilde değerlendiren devletler, güçlenerek diğerlerini daha da zayıflatma eğilimindedir. Tam anlamıyla zayıflayan bir devlet, nihayetinde tarih sahnesinden silinir ve geçmişinden iz bırakmaz. Böylelikle dağılan devletin sahip olduğu gücün diğer devletler arasında paylaşılmasına yol açar.²⁸⁹

Devletlerin tarihi, yükseliş ve düşüş döngüleriyle örülüdür. Her devletin kendine özgü hedefleri ve ulaşabileceği sınırları mevcuttur. Bu sınırlar çerçevesinde güçlenerek ilerleyen devletler, belirli bir aşamada zirve dönemlerine erişirler. Bu zirve dönemi, refah ve kudretin doruk noktasına ulaştığı, istikrar ve barışın egemen olduğu bir dönemdir. Ne var ki ironik bir biçimde, bu zirve noktasına ulaşmak aynı zamanda devletler için gerilemenin de başlangıcını teşkil eder. Zira bu devletler, zamanla çeşitli zaaf ve kusurlara maruz kalarak tedricen gerilemeye başlarlar. Bu gerilemenin

²⁸⁸ Resail, 1/159.

²⁸⁹ Resail, 4/247-248.

beraberinde getirdiği güç kaybı ve nüfuz alanındaki daralma, söz konusu devletin sahip olduğu imkân, kudret ve hâkimiyet alanının, yükseliş dönemindeki diğer devletler arasında yayılarak paylaşılmasına sebebiyet verir. Bu durum, uluslararası güç dengesinde değişimlere yol açarak yeni bir düzenin oluşması için uygun zemini hazırlar. Haliyle gerileme sürecine giren devletin sahip olduğu imkânlar, kudret ve hâkimiyet alanı, yükselen diğer devletler arasında paylaşılır.²⁹⁰

Devletin bekası ve karşılaştığı durumlar konusunda İhvân-ı Safâ'nın dikkat çekici iddiaları bulunur. Örneğin, İhvân-ı Safâ'ya göre astronomik hesaplamalara dayanarak her bin yılda bir kudretli bir devlet veya millet ortaya çıkar. Bu devlet veya millet, diğer devlet ve milletlerden daha güçlü ve adil bir yapıya sahip olur. Adil ve erdemli bir yönetim anlayışı sergileyerek diğer devlet ve milletlere örnek teşkil eder. Ayrıca İhvân her iki yüz kırk yılda bir, yönetim gücünün bir ümmetten diğerine, bir devletten diğerine, bir hanedandan diğerine veya bir beldeden diğerine geçeceğini ileri sürer.²⁹¹ Bu iddiaya göre şer devleti olarak nitelendirdikleri Abbasî Devleti'nin zirve noktasına ulaştığına ve gerileme dönemine girerek yıkılacağına inanılır.²⁹² Ancak Abbasî Devleti'nin yaklaşık beş yüz sekiz yıl boyunca hüküm sürmesi, bu iddianın geçersizliğini ortaya koyan göstergelerden biri olmuştur. Bu durum ya astronomik hesaplamaların hatalı olduğunu ya da bu hesaplamaların sembolik bir anlam taşıdığını düşündürmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın devletlerin ömrüne dair perspektifinin önemi iki temel noktada öne çıkarılabilir: İlk olarak İhvân'ın o dönemde devletlerin ömrünü insan hayatına benzetmesi dikkate değer bir yorum olup, soyut bir varlık olan devleti organik bir organizma şeklinde tasavvur etme eğilimi ilgi çekici bir somutlaştırma örneğidir. Bu görüş açısı, devletlerin teşekkülü ve mekanizmaları hakkında bilgi edinmemizi sağlar. İkinci olarak devletlerin sonsuza kadar var olmayacağı düşüncesi, devletlerin evrensel bir yasaya tabi olduğunu ve bu devletlerin zaman ve mekândan bağımsız olmadığını gösterir. Bu yasaya bağlı olarak devletler, doğum, gelişim, zirve, çöküş ve nihayet ölüm süreçlerine tabidir ve yıkılan devletlerin yerlerine yeni devletler kurulur. İhvân'ın devlet ömrüne dair bu teorileri, sadece kendi dönemlerindeki devletleri değil,

²⁹⁰ Resail, 4/248.

²⁹¹ Resail, 3/75.

²⁹² Resail, 1/158-159.

geçmişte ve gelecekte var olacak tüm devletleri de kapsar. Kısaca bu iddia, evrensel ve zaman üstü bir bakış açısı sunar. Gerçekten tarih boyunca birçok güçlü devlet kurulmuş ve zamanla çökmüştür. Günümüzde de yeni devletlerin ortaya çıkışına şahitlik edildiği gibi, bazı devletlerin ise tarih sahnesinden silinerek varlıklarını sonlandığı gözlemlenir. Bu durum, İhvân'ın devletlerin varlığı konusundaki teorilerini destekler ve bu teorilerin, tarih boyunca ve günümüzde de geçerliliğini korumakta olduğunu gösterir.

2.3. Devletin Toplumu

İhvân-ı Safâ'nın siyaset teorisine göre fertlerin bir araya gelmesiyle topluluklar, bu toplulukların birleşmesiyle de devletler ortaya çıkar.²⁹³ İhvân, devletin varlığını sürdürebilmesini temin etmek adına, insanları hiyerarşik bir düzende dört farklı derecede ele alır. Bu hiyerarşi, toplumsal düzenin tesisi ve devletin etkin bir şekilde yönetilmesi için gereklidir. Her bir derece, toplumun belirli bir işlevini yerine getiren gruplardan oluşur ve bu grupların her biri, devletin bütünlüğünü ve sürekliliğini korumakla yükümlüdür. Bu yaklaşım, toplumun ve devletin işleyişinin organik bir bütünlük içinde ele alınmasını sağlar ve sosyal yapının karmaşıklığını anlaşılır kılar.

Toplumdaki hiyerarşik yapılanmada ilk sırada yer alan grup, on beş yaşını doldurmuş gençlerden oluşur. Anlayış kapasiteleri, fiziksel güçleri ve duyuşal yetenekleri ile nesnelerin gerçek doğasını kavrayabilecek niteliklere sahiptirler. Kalpleri temiz olup akıl kuvvetleri gelişmiş kişiler olarak kabul edilirler. Bu gençler, çocukluk evresini geride bırakarak yetişkinlik dönemine ilk adımı atan kişilerdir. Gençlerin bu konumu hem fiziksel hem de zihinsel olgunluklarının gelişim sürecini yansıtır ve onları toplumun dinamik ve yenilikçi unsurları hâline getirir. Böylece gençler, toplumun geleceğini şekillendiren ve devletin sürekliliğini sağlayan önemli bir grup olarak değerlendirilir. İhvân-ı Safâ bu gruba dahil olanları “iyi ve şefkatli kardeşler” olarak adlandırır. İkinci sırada, akıl ve hikmet makamına erişmiş kişiler

²⁹³ Tarih boyunca müşahade edilen bütün devlet formları, sosyal organizasyonların zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, toplumsal bir mekanizmanın oluşturduğu devletin, toplumun ayrılmaz bir unsuru olduğunu idrak etmek kaçınılmazdır. Bu nedenle toplumun varlığından bağımsız bir devlet düşüncesi veya devletsiz bir toplum düzeni, tarihsel gerçekliklerle örtüşmeyen bir hayal olarak değerlendirilmelidir. Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 2007), 189.

bulunur. Bu makama erişenlerin konumu, Kur'an-ı Kerim'in şu ayetiyle teyid edilir: *"Olgunluk çağına ulaşmış gelişimi tamamlayınca, biz ona ilim ve hikmet verdik"*.²⁹⁴ Kırk yaşını dolduran fertler, üçüncü sıradaki konumlarını, "meliklerin derecesi" olarak nitelendirilen bir statü olarak kabul edilir. Yine Kur'an'dan hareketle bu konum şu ayetle desteklenir: *"Nihayet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca şöyle der: 'Bana ve anne babama verdiği nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana ilham et. Neslimi de salih kimseler yap.'"*²⁹⁵ Dördüncü sıradaki pozisyon, elli yaşını tamamlayan bireyleri içerir ve bu aşamada, ahirete hazırlık ve hakikate erişme noktasında bulunur. Bu evreye ulaşan bireyler, melek, peygamber ve hikmet sahibi mertebesinde değerlendirilir.²⁹⁶

Devletin unsurları olan sakinleri; çocuklar, kadınlar ve erkekler olmak üzere üç ana kategoriye ayrılır. İhvân, devlet içinde yaşayan fertleri nitelik açısından iki farklı katmana ayırır. Bu tabakaların ilk bölümünü, kadınlar, çocuklar ve cahiller oluştururken; ikinci kısmını, seçkin insanlar olarak nitelendirilen alimler ve ilimlerinde derinleşmiş bilgeler oluşturur. Üçüncü derecedeki tabaka ise "avam" olarak adlandırılan, bu iki tabaka arasındaki kişiler yer alır.²⁹⁷

"Avam" sınıflandırması altında yer alan fertler, genellikle ortak ve sıradan niteliklere sahip, olayları ve olguları yüzeysel bir biçimde değerlendiren ve temelde maddî hazlara odaklanan kişilerdir. Avam sınıfına mensup bireyler, genellikle olaylara ve olgulara yüzeysel bir bakış açısıyla yaklaştıklarından, her konuda detaylı bilgiye sahip olmaları gerekmeyen kişiler olarak değerlendirilir. Bu nedenle İhvân-ı Safâ, belirli ilimlerin avam tabakası için uygun olmadığı kanaatindedir ve dinî veya dünyevî bazı temel ilkelerin, yani derin bilgilerin, geniş kitlelere açıklanmasını tavsiye etmez.²⁹⁸ Bu doğrultuda anlaşıyor ki avam tabakası için dinin en açık, belirgin, orta ve kolay anlaşılabilir kuralları daha uygundur.

Avam tabakası, "bataklık" olarak nitelendirilen dünya zevklerinden kendilerini kurtaramazlar. Öyle ki onlar, nefislerine hoş gelen bir şey gördüklerinde,

²⁹⁴ Kasas, 28/14.

²⁹⁵ Kehf, 18/19.

²⁹⁶ Resail, 3/21; 4/237-238; Çetinkaya, *İslam Düşüncesi Tarihi Siyasetten İrfana*, 142.

²⁹⁷ Resail, 4/87.

²⁹⁸ Resail, 2/244.

nefisleri ona bakmaya, yakın olmaya ve onu düşünmeye meyleden kişilerdir.²⁹⁹ Bu durum, avam sınıfına mensup bireylerin vasat insanlar olduklarını, maddî hedeflere odaklandıklarını ve bu odaklanmanın bir sonucu olarak manevî tatminlerden uzaklaştıklarını gösterir. Bu grubun Allah'ı anmaktan uzaklaşma ihtimalinin yüksek olduğu düşünülerek, avam sınıfındaki bireylere oruç, sadaka, namaz, Kur'an okuma, tesbih çekme gibi ibadetleri artırmaları tavsiye edilir. Bu tür tavsiyelerle, söz konusu grubun farz ve sünnet ibadetlerini artırarak, batıl ve anlamsız işlerden uzaklaşabileceği öngörülür.³⁰⁰

İhvân-ı Safâ'ya göre havas tabakasındaki yer alan fertler, seçkin, yüce ve üstün şahsiyetler olarak değerlendirilir. Kur'an-ı Kerim'deki: "*Size tek bir öğüdüm vardır: Allah için ikişer ikişer ve tek tek kalkınız, sonra düşününüz*"³⁰¹ ayetinden yola çıkarak, havas tabakasındaki kişilerin en temel vazifesi, sorgulamak ve derinlemesine tefekkür etmektir. Böylelikle onlar, insanın beş duyusuyla algıladığı ve akılla idrak ettiği var olanlardan yola çıkarak dinî işlerin işleyişi ve mahiyeti hakkında bilgi sahibi olurlar.³⁰² Havas ehli, bu bilgileri kullanarak âlemde bulunan tüm varlıkların ve dinî hükümlerin hem açıkça görünen yönünü (zahir) hem de derinlemesine anlaşılabilen içsel boyutunu (batınî) kavrama yeteneğine erişir. Bu sebeple onlar, ilim sahasında derinleşmiş olduklarından dolayı tüm sırların ve işaretlerin gerçek doğasını bilir.³⁰³ Bu özelliklerinden dolayı havas tabakasındaki kişiler, üstün olarak kabul edilir.

Havas ehli, dünyevî nimetler ve zevkler için yaşam sürdürme konusunda avam tabakasıyla benzer bir tutum sergilemezler. Nefislerine düşkünlükleri olmadığından, havas ehli, manevî hazzı elde etmek için çaba gösterirler, zira dünyevî hazlar, onlar için bir anlam taşımaz. Onların en temel arzuları cennetin sağlayacağı nimetlere kavuşmaktır. Bu itibarla onlar, cennet nimetlerinin dünyadaki gibi sınırlı bir zevkten yoksun olduğunu ve zamanla azalmayacağını bilirler.³⁰⁴ Bununla birlikte onların mutluluk kaynakları üç ana faktörden gelmektedir: Rablerini bilmeleri,

²⁹⁹ Resail 3/87.

³⁰⁰ Resail, 4/81-82.

³⁰¹ Sebe, 34/46.

³⁰² Resail, 4/82.

³⁰³ Resail, 1/268.

³⁰⁴ Resail, 1/277.

kararlılıklarıyla O’nu amaçlamaları, çaba ve işleriyle O’nun rızasını kazanmaya çalışmalarıdır.³⁰⁵

Cennetin nimetlerine erişebilmek ve mutluluğu elde edebilmek amacıyla seçkinler ehli, ahlaklarını güzelleştirmek için yoğun bir çaba harcarlar. Bu çaba, davranışlarını düzenlemeye, iyileştirmeye ve bu iyileştirmeleri alışkanlık hâline getirmeye yöneliktir.³⁰⁶ Böylelikle onlar: “*Ey gönlü (Allaha kullukla) huzura ermiş kişi (nefis)! O’ndan memnun olmuş ve O’nu memnun etmiş olarak Rabb’ine dön. Haydi sen de (seçkin) kullarımın arasına katıl!*”³⁰⁷ ayetinde müjdelenen kişiler arasına girme fırsatını yakalarlar.³⁰⁸

İhvân-ı Safâ düşüncesinde, havas tabakasında yer alan kişiler, taklitten sıyrılarak tahkiki iman derecesine ve hikmette belirli bir seviyeye ulaşmış kişilerdir. Bu kişileri, peygamberler, filozoflar ve bilgeler oluşturur. Akıl seviyeleri, diğer mertebelerden daha yüksek olduğundan,³⁰⁹ bu kişiler cehalet ve gaflet uykusunda değildir. Bu özellikleri taşıyan kişiler hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olanlar olarak tanımlanır. İhvân, havas ehlini üstün, seçkin ve yüce fertler olarak nitelendirir. Bu yüzden risalelerinin çoğunda, havas ehli için yapılan giriş, “hamd olsun Allah’a, selam olsun seçkin kıldığı kullarına” ifadeleriyle başlar.

Havas ehli ile mukayese edildiğinde, avam derecesindeki kişiler, tahkiki iman seviyesine ulaşma ve ilimde derinleşme kapasitesinden yoksun, sıradan kişiler olarak tasvir edilir. Zira bu bireylerin akıl seviyeleri daha düşük olduğundan, maddî hazlardan tatmin olmaya odaklanarak hayatlarını sürdürürler. Dünyevî ve dinî konularda yeterli bilgi ve yetkinliğe sahip olmadıkları için bu fertler ne dünya hayatında ne de ahirette tam manasıyla mutluluğa erişemezler. İhvân-ı Safâ, bu nedenlerle avam ehlini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir ve onları kurtuluşa yönlenmesini tavsiye eder.

İhvân-ı Safâ düşüncesine göre havas ehlinin taşıdığı özelliklere dayanarak devlet yönetiminde bu kişilerin bulunması gerektiğini savunur. Havas mertebesinde yer alan fertler, dünya işlerinin düzenlenmesinde, insanların eğitiminde ve ahirete

³⁰⁵ Resail, 3/129.

³⁰⁶ Resail, 1/272.

³⁰⁷ Fecr, 89/27-30.

³⁰⁸ Resail, 3/93.

³⁰⁹ Resail, 4/95.

hazırlanma süreçlerinde yetkinliğe sahip kişilerdir. Bu nedenle İhvân, genellikle avam tabakasını yönetilenler olarak konumlandırır ve havas ehlinin devlet yönetiminde aktif rol alması gerektiğini vurgular.³¹⁰ Havas ehli, bilgi ve erdemleriyle toplumu yönlendirme kapasitesine sahip olan seçkin kişiler olarak tanımlanır. Onların bilgi ve bilgelik düzeyleri, toplumun refahını artırmak ve adil bir yönetim sağlamak için gerekli görülür. Devletin düzeni ve devamlılığı için havas ehlinin yöneticilik yapması, toplumun hem maddî hem de manevî ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir rol oynar. İhvân'ın düşüncelerinden yola çıkarak bu kişilerin yönetimde yer alması, toplumun genel iyiliği ve ahiret saadeti için önemli bir unsurdur.

Risalelerin temel amaçlardan biri, avam kesimini gaflet uykusundan uyandırmaktır. Çünkü devlet içindeki fertlerin çoğunluğunun havas mertebesine yükselmesi durumunda, bu dünyada mutluluğa ulaşılacağına inanılır. Bu perspektiften hareketle güçlü bir devletin temeli, havas ehlinin yani kendini geliştiren ve sadece dünyevî arzuların peşinden koşmayan kişilerin çoğunluğuna dayanır. Fertlerin eğitim ve ahlakî gelişim yoluyla havas mertebesine yükseltilmesi, toplumun genel refahını ve devletin istikrarını sağlar. Bu anlayış, toplumun kollektif bilincini yükselterek fertlerin hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmasını hedefler.

3. DEVLET BAŞKANI

İhvân-ı Safâ'nın düşünce sistemine göre her devletin başında bir liderin bulunması zorunludur ve bu, bir tercihten ziyade bir mecburiyettir. Zira devlet başkanının varlığı, toplum düzenini sağlamak, adil bir yönetim oluşturmak ve halkın refahını güvence altına almak için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Devlet ve toplum hiyerarşisinde, devlet başkanlığı sıfatını taşıyan kişinin yüceltilmesi ve büyük bir takdirle karşılanması gerektiği vurgulanır.³¹¹ Bu lider, toplumun en üst düzeyinde yer alarak adaleti temsil etmekle birlikte toplum düzenini sağlama sorumluluğunu üstlenir. Devlet başkanının bu rolü, toplumun refahını artırmak ve adil bir yönetim tesis etmek için hayati bir öneme sahiptir.

³¹⁰ Resail, 1/273.

³¹¹ Resail, 2/176.

İhvân-ı Safâ'nın devlet başkanı teorisi, matematiksel bir anlayışı temel alarak devlet ve toplum yapısına uyarlamaya çalışan özgün yaklaşımlardan biridir. Bu teori, devlet başkanlığı makamını matematiksel bir sınıflandırma ile ele alarak devletin organizasyonunu ve toplumsal düzeni bu çerçevede açıklamaya çalışır. Onlara göre devlet başkanlığı makamı, matematikteki birler basamağına tekabül eder ve toplumsal düzenin temelini teşkil eder. Bu liderlik pozisyonu, devletin en üst seviyesinde bulunan bir figür tarafından temsil edilir ve bu liderin rolü, toplumu yönetme, düzeni sağlama ve toplumsal birliği temsil etme gibi önemli sorumlulukları içerir. Bu liderin izlediği yoldan gidenler, diğer toplumsal kesimleri temsil eder ve matematiksel terimlerle ifade edildiğinde yüzler ve binler basamağına denk gelir.³¹² Onların bu matematiksel sınıflandırma yaklaşımı, toplum içindeki düzenin devlet başkanlığı makamı aracılığıyla sağlanması gerekliliğini ortaya koyar.

Devlet başkanlığı makamının varlığını sürdürmesini sağlayan en temel neden, insanların başkalarını yönetme ve etkileme arzusudur. Aslında kişilerin, çeşitli sosyal ilişkilerde etkileme ve yönetme arzusuna olan eğilimleri, genel bir gözlem olarak ortaya çıkar. Bu arzular, aile içi ilişkilerden başlayarak ebeveyn ve çocuk, muhtar ve mahalle, devlet başkanı ve toplum gibi farklı sosyal hiyerarşik düzeylerde çeşitlilik gösteren ilişkilerde kendini gösterir. İnsanın içsel olarak hissettiği bu eğilim, temelde irade dışı bir tutum olarak ortaya çıkar ve ferdin buna karşı koyması genellikle zorlu bir süreçtir. Ayrıca bu eğilimin sadece çevresindeki dar bir çerçeveye yetinmeyi reddetme eğilimindedir. Öyle ki İhvân-ı Safâ'ya göre her insanın devlet başkanı olma veya benzeri yüksek bir konum elde etme arzusu, insan fıtratındaki temel bir eğilimden kaynaklanır. İnsanın içsel dürtüleri arasında güçlü bir liderlik isteği bulunduğu ve bu isteğin sürekliliği insan fıtratına dayandırılır. İnsanların kendi kimliklerini diğerlerinden üstün görmeye yönelik bu arzularının temelinde ise kibir duygusu vardır.³¹³

Anlaşılabacağı üzere yönetim organizasyonlarında liderliğin varlığı, genellikle kendiliğinden gelişen ve doğal bir durumdur. Bir yönetim organizasyonunda liderin varlığı, insan psikolojisi ve sosyal dinamikler bağlamında önemli bir rol oynar. Bunun

³¹² Resail, 1/263.

³¹³ Resail, 1/286.

yanı sıra liderlik, insanların içsel arzularından birini tatmin etme fırsatı sunar. Nitekim liderlik, bireylerin egolarını ve kontrol arzularını tatmin etme eğilimini yansıtan bir olgudur. Bu arzular genellikle liderlik kavramıyla ilişkilendirilir. Hatta İhvân-ı Safâ'ya göre insanın dünyevî hazzın zirvesine ulaşmasının en önemli yollarından biri, devletin gücünü elinde bulunduran devlet başkanlığını ele geçirmekten geçer. Bu minvalde devlet başkanlığı, insanın dünyevî hayatta erişebileceği en büyük ve üstün makam olarak nitelendirilir.³¹⁴

Her ne kadar yönetme arzusu fitrattan gelen bir duygu olsa da diğer yandan toplumsal açıdan zaruri bir ihtiyaçtır. Sözgelimi devletin sahip olduğu toplum arasında düzenin kurulması için sisteme ihtiyaç vardır. Sistemi kuracak, geliştirecek ve yürütecek kişi ise devlet başkanıdır.³¹⁵ Böylelikle insanların dünyada mutlu olmasını sağlayacak, ahirette de kurtuluşuna yardımcı olacak kanun koyuculara ihtiyacı vardır. Kanun koyucular neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirterek insanlara bu dünyada yardımcı olurlar. Bu yüzden devletin varlığını idame ettirebilmesi adına devlet başkanlığı vazgeçilmez unsurların başında gelir.³¹⁶

3.1. Devlet Başkanlığının Gücünün Doğası

İhvân-ı Safâ siyaset teorisine göre devlet başkanlığı, cismanî ve ruhanî başkan şeklinde ikiye ayrılır. Cismanî başkan kavramı, toplum arasında bazı kişilerin baskı, zorbalık, zulüm gibi çeşitli hilelerle yönetimi ele geçiren kişileri ifade etme maksadıyla kullanılır. Bu başkanlar, gururlarını, şehvetlerini tatmin etmek ve başkalarına üstün gelebilmek için yönetimi ellerinde tutarlar.³¹⁷ Yani bu tip yönetim arzusunun temelinde nefsanî arzular çok baskındır ve yalnızca dünya nimetlerinden faydalanmak vardır.

Cismanî başkanlar, genellikle toplumlar üzerindeki otoritelerini sağlamak için korku imparatorluğu oluştururlar. Bu liderler, genelde hükmettikleri topluluğu korku üzerinden kontrol etme stratejisi benimser ve korkutma amaçlı çeşitli yöntemlere başvururlar. Otoriter liderler, korku imparatorluğunu sürdürmek için genellikle toplumdaki bireylere zulüm uygularlar, böylece insanlara yaşattıkları acılar

³¹⁴ Resail, 4/170.

³¹⁵ Resail, 4/201-202.

³¹⁶ Resail, 1/286.

³¹⁷ Resail, 4/202.

aracılığıyla yönetimlerini güçlendirme eğilimindedirler. Bu amaçla, zorbalık, tehdit, baskı gibi çeşitli yöntemleri kullanarak toplumdaki bireyleri sindirme yoluna giderler.³¹⁸ Bu şekilde, liderler, hükmettikleri insanlara emirlerini veya hükümlerini korku yoluyla ilettikleri gibi kendilerine karşı çıkabilecek potansiyel yönetim adaylarının ortaya çıkmasını da engellerler. Bu durum, liderlerin hükümlerini altındaki toplumun yaşamını sürdürmesini, yönetilmesini veya yönetme görevini, ne kadar zorlayıcı olursa olsun bir şekilde devam ettirmelerine olanak tanır.

İhvân-ı Safâ'ya göre cismanî başkanların ömürleri genellikle uzun vadeli olmaz. Onlar, Allah'ın adalet isminin tecellisi olarak inatçı, zorba veya zalim devlet başkanlarının zaman içinde yok olacağına inanılır. Bu perspektife göre mazlumların maruz kaldığı zulme karşı, zalim liderler zamanla bir bedel ödeyerek ya helak olurlar ya da canlarıyla öderler. Öyle ki hükümdarlar, hükümlerini altında yaşayan insanların sorumluluklarını üstlendiğinden onların haklarını gözetmekle yükümlüdürler. Eğer bir devlet başkanı, elindeki gücü kötüye kullanarak kendisinden daha zayıf konumda bulunan bireylere zulmederse, zalim bir yönetici olarak nitelendirilir.³¹⁹ Bu nedenle bu tür siyasetçiler, dünya çapında kötü bir şöhrete sahip olmakla kalmakla birlikte uhrevî hayatta kurtuluşa erişemezler.

İhvân-ı Safâ'ya göre ruhanî liderler, manevî değerlere büyük önem atfeder ve cismanî liderlerin tam aksi niteliklere sahip kişilerdir. Ruhanî liderler, insanların nefislerine ve ruhlarına nüfuz eder. Bununla birlikte halkını adalet ve iyilikle yönetir. Bu liderler, insanları kendi menfaatleri için çalıştırmak yerine onlardan din ve devletin devamı, dinin hükümlerinin uygulanması gibi hususlarda faydalanır.³²⁰ Bu yaklaşım biçimi hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ve kurtuluşuna vesile olur çünkü ruhanî liderler, insanların manevî yönden gelişimine katkıda bulunarak toplumsal adaleti sağlar ve toplumun dinî değerlere uygun olarak yaşamasına öncülük ederler.

³¹⁸ Resail, 3/106.

³¹⁹ Resail, 2/470.

³²⁰ Resail, 1/242.

3.2. Devlet Başkanında Aranılan Şartlar

İhvân-ı Safâ düşüncesine göre bir bireyin ideal devlet başkanı olabilmesi için bir dizi vasfı bünyesinde barındırması elzemdir. Öyle ki ideal devlet başkanının nitelikleri konusundaki yaklaşımları, dönemin önde gelen düşünürlerinden Farabi'nin etkilerini taşır. Onlara göre ideal devlet adamında bulunması gereken şartlar, toplamda on iki maddede özetlenir.³²¹

Birinci sırada devlet başkanının nitelikleri arasında beden sağlığına özel bir vurgu yapılır. Bu doğrultuda fiziksel sağlığının güçlü bir zeminde olması beklenir. Beden sağlığının önemi, devlet başkanının sorumluluklarını etkili bir biçimde yerine getirebilmesi için temel bir önkoşul olarak değerlendirilir. Zira sıhhatli bir vücut, liderin dayanıklılığını ve enerji seviyesini yüksek tutarak, devlet işlerini etkili bir şekilde yönetme kapasitesini artırır. Bu çerçevede devlet başkanının beden sağlığı, yönetimdeki etkinliğin ve toplumsal sorumlulukların başarıyla üstlenilmesinin temel bir belirleyeni olarak öne çıkar. Zira arızî bir rahatsızlık, işleyen bir devlet mekanizmasında ciddi aksamalara neden olabilir. Bu sebeple İhvân'ın perspektifinde, ideal devlet adamından beklenen temel şart, beden sağlığında veya uzuvlarda herhangi bir noksanlık bulunmamasıdır. Çünkü liderin fiziksel zorluklarla mücadele etmesi, yönetsel karar alma süreçlerini etkileyerek, devlet işlerinin verimliliğini olumsuz yönde etkileyebilir. Bedensel sağlığın korunması, liderin enerji seviyesini yüksek tutarak, karar alma süreçlerindeki netliği ve etkinliği artırır, böylece devletin istikrarlı bir şekilde yönetilmesine katkı sağlar. Bu yönden liderin sağlıklı bir bedene sahip olması, devletin istikrarını ve etkin yönetimini sağlamak adına temel bir gerekliliktir.

İkinci olarak devlet başkanının berrak bir zekaya sahip olması gerekir. Bu keskin zekâ, kendisine sunulan bilgilerin amacını veya içerdikleri hakikatleri tespit etme yeteneğiyle ifade bulur. Bu sayede, devlet başkanı, devlet içinde, toplumda veya çevresinde meydana gelen olayların özünü anlamakta mütehassıs hâle gelir. Keskin zekâ, hızlı ve doğru kararlar almasına ve olaylara zamanında müdahale etmesine imkân tanır.

³²¹ Resail, 4/203-204.

Üçüncü olarak devlet başkanının, algıladığı, duyduğu, ifade ettiği veya genel olarak şahit olduğu olayları sıklıkla hatırlaması gerekmektedir. Hatta karşılaştığı durumları bütünsel bir şekilde anımsamak da önemlidir. Eğer devlet başkanı, bu yeteneğe sahip değilse, yaşadığı olayları karıştırma riskiyle karşı karşıya kalabilir. Bu durum, yanlış kararların veya hükümlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. İhvân'ın vurguladığı gibi özellikle devlet başkanının hafıza kapasitesinin yüksek olması, doğru ve etkili kararlar alabilmesi için hayati bir öneme sahiptir.

Dördüncü olarak devlet başkanının karşılaştığı herhangi bir delile duyarsız kalmaması önemlidir. Elinde bulunan veya tanık olduğu en küçük bir kanıtın bile hangi bağlamla ilişkilendirildiğini bilmek zorundadır. Bu sayede, devlet başkanı, gizli veya karmaşık olayları çözme yeteneğine sahip olur. Bu doğrultuda başkanın çok yönlü zeka ve dikkatli gözlem yeteneklerini bir araya getirmesi önem arz eder.

Beşinci olarak devlet başkanının üstün bir hitabet yeteneğine sahip olması kaçınılmazdır. Bu, zihinsel veya duygusal içerikleri en etkili şekilde ifade ederek söylemlerinin berrak ve açık olmasını sağlar. Başkanın etkili bir şekilde hitap etmesi, muhatapların, liderinin niyet ve düşüncelerini doğru bir biçimde anlamalarına katkıda bulunur. Ayrıca başkanın hitabet becerisi, karşısındaki bireyleri ve kitleleri etkileme yeteneğine sahip olmalıdır. Hitabetin etkileyici güzelliği, genellikle muhatapları, ifade edilenlere inanmaya yönlendirir ve bu inanç doğrultusunda verilen emirleri sorgulamadan yerine getirme eğilimine sokar.

Altıncı olarak devlet başkanının sadece maddî dünya işleriyle sınırlı kalmaması önemlidir. Ayrıca başkanın çeşitli ilim dallarından beslenmesi, bu ilimleri kullanması ve bu bilgileri seven bir karaktere sahip olması gereklidir. Bu şekilde, başkan sadece maddî dünya işleriyle değil, aynı zamanda zihinsel, akıl ve ruh düzeyinde de sürekli kendisini besleyen ve geliştiren bir profil oluşturur. Bu yaklaşım, başkanın hem bu dünya hem de öbür dünya hikmet bilgisiyle entegre bir anlayışa ulaşmasına olanak tanır. Başkanın ömrü boyunca ilimlerle meşgul bir şekilde yaşaması, kendini sürekli yenileyerek bilgi birikimini artırması beklenir.

Yedinci olarak devlet başkanının doğruluktan hiçbir zaman sapmaması gerekir. Aynı zamanda doğru yoldan ayrılmayan kişileri de yanından uzaklaştırmamalı ve onlarla sıkı bir ilişki sürdürmelidir. Çünkü sadece günlük çıkarlar için doğru yoldan sapmak, gelecekte yanlış adımlar atma riskini beraberinde getirebilir. Doğruluktan

uzak kişilerle ilişki kurmak ise yönetim işlerinde hatalara yol açabilir ve güvenilirliği sarsabilir. Bu nedenle devlet başkanı, doğruluk ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmalı ve çevresindeki kişilerin de bu ilkeye sadık kalmalarını teşvik etmelidir.

Sekizinci sıradaki husus olarak devlet başkanının yalnızca maddî zevklere bağlı bir yaşam sürmemesi önem arz eder. Yiyecek, içecek ve cinsel ilişki gibi arzulara gereğinden fazla düşkün olmamalı ve bu zevklere aşırı bir anlam yüklememelidir. Aksi takdirde başkanın bu tür zevkleri, devlet işlerinin aksamasına ve kişisel hayatının olumsuz bir şekilde etkilenmesine neden olabilir. Bu itibarla İhvân'ın vurguladığı gibi devlet başkanının bu konuda özellikle dikkatli olması gerekir. Ayrıca başkanın ayıplı işlerden ve günaha sürükleyebilecek tüm eylemlerden mümkün olduğunca uzak durmaya çalışması elzemdir.

Dokuzuncu sıradaki önemli bir ilke olarak devlet başkanının beden sağlığına gösterdiği özeni ruhsal sağlığına da yönlendirmesi gereklidir. Sağlıklı kalmak için bedenini her gün besleyip gözetmeye çabaladığı gibi aynı özeni ruhunu beslemeye ve onun ihtiyaçlarını karşılamaya da harcamalıdır. Çünkü insan ruhu ihmal edildiğinde, davranışlarında, alışkanlıklarında veya özelliklerinde olumsuz eğilimler artabilir.

Onuncu olarak devlet başkanının dünya kaynaklarına, özellikle mal, mülk, para gibi dünyevî değerlere gereğinden fazla değer vermeme prensibi önem taşır. Bu değerlere sadece önem vermemekle kalmayıp, aynı zamanda onlardan uzak durabilme becerisine de sahip olmalıdır. Çünkü mal sevgisi, insanları hata yapmaya, mutsuzluğa, günaha ve huzursuzluğa sürükleyebilecek en büyük etkenlerden biridir. Bazı durumlarda, insanlar dünya malının esiri hâline bile gelebilirler. Bu sebeple devlet başkanı, halkının refahını sağlamak için maddî değerlere aşırı bir önem vermek yerine, onların gerçek zenginliği için çabalamalıdır.

On birinci sırada, devlet başkanı adaletli olmalıdır. Hatta bu özellik, ideal devlet başkanının en önemli niteliklerinden biri olarak kabul edilir. Başkan, sadece adalet sıfatına sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda adil olan bireyleri özellikle takdir etmelidir. Adalet sıfatına sahip bir başkan, halkını zorla itaat altına almaya teşebbüs etmez ve bu sebeple insanlara baskı uygulamaktan ve zulmetmekten kaçınır. Zira eğer başkan, bir toplumu adaletle yönetirse, halkından herhangi bir başkaldırı veya zorlukla karşılaşma olasılığı azalır.

On ikinci sırada, devlet başkanının devleti, toplumu ve bireylerin iyiliği için aldığı kararları uygulama konusunda azimli, korkusuz, cesur ve kararlı olması gerekir. Eğer başkan, bir karar alırken bu niteliklere sahip değilse, verdiği kararın arkasında yaşayabileceği şüpheler veya karşılaşılabileceği zorluklar, uygulamada engeller oluşturabilir. Bu sebeple devlet başkanı, belirlediği hükümlerde ve izlediği yöntemlerde kararlılık sergilemeli ve bu doğrultuda karar aldığı konularda azimle hareket etmelidir.

Netice itibarıyla İhvân-ı Safâ, ideal bir devlet başkanının niteliklerini detaylı bir şekilde ele alarak izah etme gayretinde bulunmuştur. Bu nitelikler, daha önce İslam düşünce tarihinde önemli bir yer edinmiş filozof Farabi tarafından da ele alınmış olmakla birlikte İhvân tarafından kendi külliyatlarında tekrar vurgulanarak konuya verdikleri önem ortaya konulur. Hem Farabi'nin hem de İhvân'ın, dönemindeki devlet başkanlarının eksikliklerini göz önünde bulundurarak, ideal bir liderde bulunması gereken vasıfları bir araya getirme arzusu gözlemlenir. Ayrıca o dönemde, ideal başkanın niteliklerine değinilmesi oldukça manidardır. Zira bu yorumlar, Abbâsî İslam İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu dönemdeki zafiyetlerin, eksikliklerin ve baskının arttığı bir zaman aralığının bir yansıması olarak okunabilir. Üstelik, İslam düşünce tarihinde ideal devlet başkanı profiline dair kapsamlı değerlendirmelerin sınırlı sayıda olması, İhvân-ı Safâ'nın bu konudaki yorumlarını daha da önemli kılmaktadır. Bu açıdan söz konusu yorumlar, İslam düşünce ve siyaset tarihi açısından büyük ehemmiyet arz eder.

3.3. Devlet Başkanına İtaat

İhvân-ı Safâ düşüncesinde “itaat”,³²² meşru kabul edilen bir otoritenin taleplerine boyun eğmek, bir isteği yerine getirmek veya yasakladığı şeylerden kaçınmak olarak tanımlanır. Bu bakış açısına göre itaatin gerçekleşebilmesi için emir veren, emir verilen şey ve emri yerine getiren kişi şeklinde üç temel unsura ihtiyaç

³²² Arapça kökenli “itaat” kelimesi, “t-v-a” kökünden türemiş olup çeşitli çekimlerle farklı anlamlar kazanmıştır. Genel olarak başka bir şeye “boyun eğmek” veya verilen “emre uymak” anlamlarında kullanılmıştır. Bununla birlikte “k-r-h” kökünden ortaya çıkan isteksizce yani zorla yapılan eylemin zıddı olarak itaat kelimesi değerlendirilmiştir. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 2720.

vardır.³²³ Emir verenin arzusunun gerçekleşmesi için emri yerine getiren kişinin, emir verene karşı bir teslimiyet göstermesi gerekir. O hâlde teslimiyet, itaatin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilebilir.

İhvân-ı Safâ, risalelerinde, itaat eylemini on bir farklı şekilde ele alır. Bu itaat şekilleri şu şekildedir: Çocukların anne babalarına; çocukların öğretmenlerine; öğrencilerin sanatı öğreten kişiye; kadınların kocalarına; hastaların doktorlarına; cahillerin dinin emirlerini yerine getirme hususunda alimlere; meleklerin Yarattıcı'sına; peygamberlerin meleklerle; devlet yöneticilerinin peygamberlere; sultanların peygamberlerin halifelerine; vatandaşların devlet adamlarına itaati esas olarak belirlenmiştir.³²⁴ İhvân düşüncesinde, toplum fertleri; devlete, devlet başkanına ve yönetimine itaat etmek durumundadır. Bu zorunluluk, toplumdaki fertlerin birbirlerine zulmetmesini önlemek ve genel anlamda huzur ile sükûnetin toplum içinde sağlanabilmesi amacını taşır.

İhvân-ı Safâ'nın düşünce sistemi içerisinde din kavramına özgün bir yaklaşım benimsendiği görülür. Onlara göre din; "bir topluluğun kendisinden ödül ve ceza gelmesi beklenen bir başkana itaati" şeklinde tanımlanmıştır.³²⁵ Bu perspektife göre itaat, bir ihtiyaç olarak değerlendirilir ve zaruridir ki devlet yöneticilerine karşı gösterilen itaat büyük bir önem taşır. Zira devlet yöneticilerine gösterilen itaat, toplumun güvenliği ve istikrarı için temel bir unsurdur ve dinin doğru uygulanmasıyla toplumun dünya ve ahiret mutluluğuna katkı sağlar.

İhvân-ı Safâ, akıllı bireylerin yöneticilere itaat etmeyi üstün bir rütbe ve büyük bir ihsan olarak kabul eder. Akıllı başında olanların erdemli liderlerine karşı isyan etmesinin, düşmanlık beslemenin ve itaatsizlik göstermesinin, Allah'a karşı kibrinden dolayı isyan eden şeytanın cennetten kovulan ve bahşedilen nimetlerden mahrum bırakılarak cezalandırılmasından daha büyük sıkıntı, bela ve kötülük getireceği ifade edilmiştir.³²⁶

İhvân-ı Safâ'nın düşüncesine göre bir devlet başkanı zalim olsa bile ona itaat etmek gerekir. Çünkü itaatsizlik durumunda daha büyük bir kaosun ortaya çıkacağı,

³²³ Resail, 3/164.

³²⁴ Resail, 4/45-46.

³²⁵ Resail, 4/164.

³²⁶ Resail, 4/48.

mevcut düzenin yıkılmasıyla birlikte toplumun huzurunun bozulacağı ve bireylerin daha kötü koşullarla karşılaşacağı varsayımına dayanır. Bu yüzden İhvân, zalim bir yönetimin yarattığı olumsuzluklardan kaçışın, daha büyük olumsuzluklara yol açabileceğine inanır. Böyle bir durumda, düzenin ve istikrarın korunması adına, ferdin katlanması gerektiğini savunur. Bu düşünce yapısı, mevcut kötülüğün bilinmez bir geleceğin potansiyel kötülüklerinden daha ehven olduğunu kabul eder.³²⁷ Ancak bu yaklaşım, baskı ve zulmün normalleşmesine, hatta meşrulaşmasına da zemin hazırlayabilir. Zalim bir iktidara boyun eğmek, onun güçlenmesine ve zulmünün artmasına sebep olabilirken, direniş ise değişimin ve daha adil bir düzenin kurulmasının önünü açabilir. İhvân'ın bu görüşü, kısa vadeli bir huzuru öncelese de uzun vadede toplumsal gelişimi ve adaleti engelleyebilecek riskler taşır. İtaatin sınırları ve direnişin gerekliliği gibi etik ve siyasi açıdan önemli soruları göz ardı eder.

3.4. Devlet Başkanının Görevi ve Sınırları

Risalelerde, devlet başkanının rol ve sorumlulukları titizlikle ele alınmış ve ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bu bağlamda bir devletin başına geçmeye çalışan kişinin, ilk ve olmazsa olmaz görevi, kendisini yönetici olarak seçen halktan biat almasıdır. Risaleler, bu sürecin asla göz ardı edilmemesi gereken zorunlu bir adım olarak belirtir. Biat alma ritüeli hem hukuki hem de sembolik bir anlam taşıyarak, başkanının meşruiyetini pekiştirmeyi ve halk nezdinde kabul görmesini sağlamayı amaçlar. halktan aldığı biat, onun liderlik pozisyonunun meşruiyetini sağlamakla birlikte toplum nazarındaki kabullenilirliğini ve saygınlığını da pekiştirir. Meşruiyet temelleri zayıf olan bir yönetimde, yöneticinin otoritesi ve karar alma mekanizmaları sürekli sorgulanmaya açıktır ki bu durum, uzun vadeli ve istikrarlı bir liderlik için elverişli bir zemin oluşturmaz. Bu bakımdan İhvân-ı Safâ'nın bakış açısına göre biat almak, bir liderin yerine getirmesi gereken asli görevlerin başında gelir.³²⁸

Devlet başkanının en temel görevlerinden biri, yönetimindeki devleti ve fertleri düzenli bir yapıya sokmasıdır. Oluşturduğu bu düzen, toplumun birliğini sağlamakla

³²⁷ Resail, 3/106

³²⁸ Resail, 4/75.

birlikte devlet işlerinin düzgün bir şekilde yürütülmesine olanak tanır.³²⁹ Böylece devletin bünyesindeki insanların iyi bir hayat sürdürebilmesi için alt zemin hazırlanır. Devlet başkanının bu düzeni kurma ve sürdürme görevi, toplumun refahını artırmak ve adaleti tesis etmek için kritik bir adımdır.

Devlet başkanının makamı yalnızca dünyevî bir konum olarak değerlendirilmez. Çünkü devlet başkanları, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul edilir. Bu kapsamda onlar hem devletin hem de devlet içindeki fertlerin sorumluluklarını üstlenen bir rolde bulunurlar. Onların üstlendiği en temel vazifelerden biri, insanların karşılıklı haklarını savunmaktır. Eğer bir kişi başka birisinin hakkını gasp ediyorsa, bu durumun sorumlularından biri de hükümdardır. Bu açıdan baştaki kişinin, zalimler karşısında ezilen mazlumların haklarını korumakla yükümlü olduğu ifade edilebilir. Haliyle devletin yaptırım gücünü, içerisindeki mazlumları korumak adına kullanması gerekir.³³⁰

Devlet başkanının, hâkim olduğu sınırlar içerisindeki görevlerinden biri de devletler arası düzenin sağlanmasıdır.³³¹ Ancak en kritik görevlerden biri, temsil ettiği toplumun fertlerini olumlu bir yönde yönlendirecek ve kötülüklerden koruyacak hükümleri getirmesidir. Bununla birlikte toplum içinde oluşabilecek kaoslara önleyerek düzen ve hakimiyet kurması da hayati bir sorumluluktur.³³²

Devlet başkanının sorumlulukları yalnızca dünyevi alanla sınırlı kalmamalıdır. Onlar, aynı zamanda dinî kuralları, özellikle de şeriatı gözetmeli ve toplumsal düzeni bu kurallara uygun şekilde yapılandırmalıdır. Hatta, dünyevî düzenin tamamını şeriat prensiplerine göre inşa etmesi beklenir.³³³ Bu şekilde, vatandaşların hem bu dünyada huzur ve mutluluk içinde yaşamaları hem de ahirette kurtuluşa ermeleri sağlanabileceği düşünülür. Dolayısıyla yöneticinin temel görevlerinden biri, insanların ahiret hayatlarındaki kurtuluşu için onlara yol göstermektir.

Risalelerde devlet başkanlığına ilişkin ele alınan konular, sadece bunlarla sınırlı değildir. Özellikle devlet başkanının sahip olması gereken iki temel özellik olan

³²⁹ Resail, 4/201-202.

³³⁰ Resail, 2/470-471.

³³¹ Resail, 4/75.

³³² Resail, 3/106.

³³³ Resail, 2/215.

iktidar ve otorite kavramlarına da değinilmektedir. Sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılsalar da siyasi liderliğin temel taşlarını oluşturan iktidar ve otorite, ayırt edici özelliklere sahiptir. Çalışmanın devamında, bu iki unsurun kapsamlı bir analizi ve aralarındaki ince farkların detaylı bir incelemesi yer almaktadır.

4. İKTİDAR

İktidar hem dinamik bir olgu hem de bir fenomen olarak değerlendirilebilecek karmaşık ve çok boyutlu bir kavramdır.³³⁴ Bu kavram, genellikle iradeler arasındaki etkileyen ve etkilenen unsurların kompleks etkileşimini içeren bir fenomen olarak kabul edilmekte olup, bu iki temel unsur arasındaki dinamik ilişki, iktidarın temel özellikleri, yapısal boyutları ve işleyiş mekanizmaları hakkında aydınlatıcı bir bakış açısı sunar. Bu açıdan iktidar, siyasetin pratik hayata yansıyan ve onu somutlaştıran temel unsurlardan biri olarak kabul edilir. Hatta iktidar olgusunun siyasetin özünü ve merkezini teşkil ettiği de savunulur.³³⁵ Bu nedenle siyaset, soyut fikirler ve idealler dünyasıyla sınırlı kalmayıp, bu fikirlerin ve ideallerin somut gerçekliğe dönüştürülmesi için gerekli olan pratik araçları da kapsar. İşte bu araçlar arasında merkezi bir konuma sahip olan iktidar, siyasi eylemin ve dönüşümün temel itici güçlerinden biri olarak öne çıkar.³³⁶

Klasik Çin metinlerinde, iktidar kavramına dair oldukça çarpıcı bir benzetmeyle karşılaşırız. Buna göre iktidar, yıldırımın parlamasına benzetilir.³³⁷ Bu metafor, iktidarın ani, güçlü ve etkileyici bir şekilde tezahür edebilme potansiyelini vurgular. Ancak aynı zamanda, yıldırımın doğasında var olan tehlikeli ve yıkıcı güce de işaret eder. Öyleyse bu benzetme, iktidarın ani ve güçlü etkisini, kontrol altında tutulması gereken doğasını, cezalandırma kapasitesinin hızını ve toplumsal dönüşümdeki muazzam gücünü bir arada sunar.

³³⁴ Heywood, *Key Concepts in Politics and International Relations*, 173.

³³⁵ Andrew Heywood, *Political Theory: an Introduction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), 121.

³³⁶ Bogdanor, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Science*, 567.

³³⁷ Elias Canetti, *Crowds and Power*, çev. Carol Stewart (New York: Continuum Press, 1981), 283.

İktidar kavramı, farklı disiplinlerde ve tarihsel bağlamlarda farklı yorumlar kazansa da genel olarak “güç” veya “kuvvet” kavramlarıyla ilişkilendirilir.³³⁸ Güç, doğası gereği zayıf olanı ya kendine çekme ya da baskı altına alarak etkisizleştirme eğilimindedir. Bu süreçte güçsüzü kendine tabi kılarak hiyerarşik bir düzen oluşturur. Toplumsal ve politik yapıların temel dinamiklerinden birini oluşturan bu hiyerarşi, güç ilişkilerinin doğası gereği sürekli olarak yeniden üretilir. Böylelikle iktidar sahipleri, sahip oldukları nüfuzu kullanarak kendi otoritelerini sağlamlaştırırken, güç dengelerinde zayıf konumda olanlar ise bu hiyerarşik düzen içinde kendilerine biçilen rolleri kabul etmek zorunda kalırlar.³³⁹ Bu durumu göz önünde bulundurarak iktidar, belirli bir kişi veya grubun elinde bulunan ve onlara başkalarının davranışlarını etkileme, yönlendirme ve hatta kontrol etme yetkisi veren kudret olarak tanımlanabilir.³⁴⁰ O hâlde iktidar, gücün belirli bir amaca yönelik olarak kullanılması ve bu gücün başkalarının iradesini etkileme veya sınırlandırma kapasitesi olarak da anlaşılabilir.

Özellikle ikili ilişkiler bağlamında ele alındığında, iktidar dinamiği daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkar. İktidar sahibi olan tarafın iradesine maruz kalan kişi, kendi tercih ve eylem alanında daralma yaşar ve bu nedenle baskın iradenin taleplerini yerine getirme yönünde bir eğilim hisseder.³⁴¹ Bu durumda, etkilenen tarafın, iktidar sahibi tarafın beklentilerini bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde içselleştirerek karşılaması, iktidarın etkili bir şekilde işlediğini gösterir.

İktidar, elde ettiği yetki ve kudret sayesinde başkaları üzerinde nüfuz kurma, onları etkileme, hatta domine etme yeteneği sağlar. İktidar sahibi, bu yetkiyi kullanarak karar alma ve bu kararları uygulama veya uygulatma imkânına sahip olur. Bu süreçte, sahip olduğu nüfuzu aracılığıyla bireylerin ve toplumun genel yapısını istediği gibi şekillendirme potansiyeline de sahip olur. Nitekim siyaset biliminin kurucu isimlerinden Aristoteles, iktidarı “ele alınan güç makamı” olarak

³³⁸ Canetti, *Crowds and Power*, 281.

³³⁹ Keith Martin Dowding, *Encyclopedia of Power* (Los Angeles: Sage, 2011), 504.

³⁴⁰ Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 32.

³⁴¹ Byung Chul Han, *What is power?*, çev. Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2019), 2.

değerlendirmiş ve toplumların yönetimi, düzenlenmesi ve politikaların oluşturulmasındaki merkezi rolünü belirtmiştir.³⁴²

İslam siyaset biliminin öncülerinden biri olarak kabul edilen İbn Haldun, iktidar kavramını devletin imkânlarını ve gücünü kontrol eden unsurlarla ilişkilendirir. Başyapıtı *Mukaddime*'de, toplumların ve devletlerin tarihsel gelişim ve çözülme süreçlerini incelerken, iktidarın doğuşuna ve işleyişine dair kapsamlı bir analiz sunar. İbn Haldun'a göre iktidar, devletin kudretini ve kaynaklarını etkin bir şekilde seferber edip yönlendirebilme kapasitesini elinde bulunduran kişi veya gruplar tarafından elde edilen bir güçtür. İktidarın el değiştirmesi, bir devletin kuruluşu veya çöküşü, gücü ele geçirenlerin toplumsal kontrolü sağlamalarıyla doğrudan ilişkilidir.³⁴³ Haliyle iktidar değişimleri, devletlerin dinamik yapısını ve toplumsal düzenin sürekliliğini belirleyen en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede ele alındığında, iktidar olgusu hem siyasetin hem de devlet yönetiminin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilir ve devletin sahip olduğu uygulama gücüyle olan sıkı bağı göz önünde bulundurulur.

İktidar kavramı, “yöneten” ile “yönetilen” şeklinde ifade edilebilecek iki temel unsura dayanır. Esasen iktidar olgusu, bu iki unsur arasında gelişen ve süreklilik arz eden ilişkinin bir tezahürüdür. Yani bir kişi, grup veya kurum, başka bir varlık üzerinde belirli bir etki alanı yaratma veya kontrol sağlama kapasitesine ulaştığında, iktidar olgusu devreye girer. Üstelik bu kontrol, yalnızca canlı varlıklar arasında değil, cansız varlıklar üzerinde de kurulabilir. Issız bir adada tek başına yaşayan bir birey bile doğal unsurlar üzerinde belirli bir hakimiyet kurmayı başardığında, bir anlamda iktidar sahibi olarak nitelendirilebilir. Bu örnek, iktidar kavramının yalnızca insanlar arası ilişkilerle sınırlı olmadığını, bireyin çevresi üzerinde kurduğu etkileşim ve kontrol mekanizmalarını da kapsadığını gösterir.³⁴⁴ Dahası iktidar olgusu yalnızca siyaset alanıyla da sınırlı kalmayıp, ekonomik ilişkilerden toplumsal normlara, kültürel

³⁴² Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*.

³⁴³ İbn Haldun, toplumların ve devletlerin doğuşu, gelişimi ve çöküşünü ele aldığı kapsamlı çalışmalarıyla, sosyal bilimler ve siyaset bilimi alanlarına müstesna katkılarda bulunmuş ve bu disiplinlerin temel eserlerinden birini kaleme almıştır. Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun Hadrami İbn Haldun, *Mukaddime* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1992), 45.

³⁴⁴ Gaus, *Political Concepts and Political Theories*, 101.

değerlerden bireysel etkileşimlere kadar çok geniş bir yelpazede kendisini gösterir.³⁴⁵ Ancak siyaset bilimi ve sosyal bilimlerin diğer dalları, iktidar olgusunun çok yönlü analizini üstlenerek, toplumsal dinamiklerin anlaşılmasında merkezi bir rol oynar.

İktidar kavramı, oldukça geniş bir çerçevede ele alınabilecek çok boyutlu bir olgudur. Hem mikro düzeyde, kişiler arası ilişkilerde gözlemlenebilir, hem de makro düzeyde, toplumların ve devletlerin işleyişini anlamak için incelenebilir. Mikro ölçekte iktidar, “başkalarının davranışlarını etkileme veya yönlendirme” kapasitesini ifade eder. Bir ferdin, başka bir kişinin davranışlarını istediği yönde etkileme veya belirleme gücüne sahip olması, aralarındaki iktidar ilişkisinin bir göstergesidir.³⁴⁶

İktidarın tezahürleri, sosyal hayatın her alanında gözlemlenebilen ve toplumsal ilişkilerin özünde yer alan bir olgudur. Nitekim günlük yaşamda karşılaştığımız pek çok durum, farklı şekillerde ortaya çıkan iktidar ilişkilerini yansıtır. Sözgelimi aile yapısı içinde genellikle yaşça büyük olan bireyler, daha küçük bireyler üzerinde belirli bir düzeyde iktidar sahibidir. Abla veya ağabey, küçük kardeşleri üzerinde söz sahibi olabilirken; anne ve baba, çocuklarının yetiştirilmesi ve yönlendirilmesi konusunda iktidar sahibi figürler olarak karşımıza çıkar. İş hayatında ise yöneticiler, çalışanlar üzerinde hiyerarşik bir iktidar yapısı oluşturur. İktidar dinamikleri, dostluk ve arkadaşlık gibi daha eşitlikçi gibi görünen ilişkilerde bile kendini gösterebilir. Daha girişken, sosyal veya baskın bir karaktere sahip olan birey, diğer bireyin kararlarını, tercihlerini ve davranışlarını etkileyerek, farkında olmadan bir iktidar dinamiği yaratabilir.³⁴⁷ Bu örneklerin de gösterdiği gibi, iktidar olgusu sadece fiziksel güç veya resmi otoriteyle sınırlı kalmaz; ikna etme, manipüle etme, tehdit etme, bilgi ve statü farkını kullanma gibi çok çeşitli yöntemlerle de uygulanabilir. Mikro düzeyde iktidar, günlük yaşamın her anında ve her türlü ilişki biçiminde kendine yer bulabilir ve bu

³⁴⁵ Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987), 4.

³⁴⁶ Münci Kapanı, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2007), 49.

³⁴⁷ Her toplumda, genel bir ayrımla sıradan bireyler ve seçkinler olarak adlandırabileceğimiz iki farklı toplumsal grup bulunur. Seçkinler, sahip oldukları üstün ekonomik kaynaklar, siyasi bağlantılar, sosyal statü ve bilgi birikimi sayesinde karar alma süreçlerinde daha fazla söz sahibi olurlar. Mills’in de vurguladığı gibi seçkinler grubu, toplumsal yapıların ve iktidar ilişkilerinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynar ve toplumun genel işleyişini ve değerler sistemini etkiler. Bu seçkinler, genellikle ekonomik, politik ve askeri alanlarda nüfuz sahibi olan bireylerden oluşur ve bu güçlerini kullanarak toplumun önemli kararlarını alırlar ve kaynakların dağılımını kontrol ederler. Charles Wright Mills, *The Power Elite* (London: Oxford University Press, 2000), 4.

örnekler çoğaltılarak iktidar olgusunun ne kadar yaygın ve çok boyutlu olduğu anlaşılabilir.

Büyük ölçekte iktidar, toplumda düzeni ve istikrarı sağlamak, kaynakları etkin bir şekilde yönetmek ve ortak hedeflere ulaşmak için devletin gücünü kullanmasıdır. Devletin gücünü kullanan iktidar, bu sayede bireylerin veya grupların eylemlerini düzenler.³⁴⁸ Toplumun eylemlerini düzenlemek için iktidar, yasalar, kurallar, kurumlar ve kolluk kuvvetleri gibi araçlarla meşruiyetini sağlar ve devletin işleyiş mekanizmalarını oluşturur. Bu mekanizmalar aracılığıyla devlet, toplumun ihtiyaç ve beklentilerine uygun politikalar geliştirme ve uygulama imkânına sahip olur.

Görüldüğü üzere iktidar kavramı hem mikro düzeyde bireyler arası ilişkilerde hem de makro düzeyde toplumsal yapı ve devlet sistemlerinde kendine yer bulan, çok yönlü ve karmaşık bir olgudur. Mikro ölçekte ele alındığında iktidar, bireyler veya gruplar arasında ortaya çıkan ve resmî kurumlar veya yazılı kurallar tarafından belirlenmemiş güç dinamiklerini ifade eder. Bu tür ilişkiler, genellikle anlık gelişen durumlara, kişisel özelliklere ve sosyal bağlamlara göre şekillendiği için istikrarsız, değişken ve bazen de tutarsız olabilir. Ancak mikro düzeydeki iktidar ilişkileri önemsiz veya tesadüfi olarak değerlendirilmemelidir. Zira bu ilişkiler, makro düzeydeki iktidar yapılarının oluşmasını ve işlemlerini sağlayan temel yapı taşlarını oluşturur. Toplumsal normlar, değerler, inanç sistemleri ve kurumsal yapılar, mikro düzeydeki güç dinamiklerinin tarihsel süreç içinde kurumsallaşması sonucu ortaya çıkar. O hâlde iktidar olgusunu hem mikro hem de makro düzeyde inceleyerek aralarındaki etkileşimi anlamak, bu çok boyutlu olguyu daha kapsamlı bir şekilde kavramımıza olanak tanır.

İhvân-ı Safâ, eserlerinde iktidar kavramını ele almış olsa da bu kavrama dair sundukları bakış açısı ve analizlerin sınırlı kaldığı söylenebilir. İktidarın doğası, elde edilme yöntemleri, kullanımı ve sınırlandırılması gibi temel konular, yüzeysel bir şekilde ele alınmış ve derinlemesine bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu bakımdan risalelerde, iktidar olgusuna dair kapsamlı ve tatmin edici açıklamalardan ziyade, genel geçer nitelikte değerlendirmeler vardır. Bu durum ise okuyucunun iktidar olgusunu

³⁴⁸ Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 32.

çok boyutlu ve tarihsel bağlamı içerisinde kavramasını zorlaştırmakta, konunun bütüncül bir şekilde anlaşılmasının önünde engel teşkil etmektedir.

Öte yandan İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde, iktidar kavramı, bir varlığın diğer varlıklara göre üstün bir güce sahip olmasıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bu hususta Yüce Yaratıcı'nın sonsuz kudreti, her şey üzerinde mutlak bir egemenlik ve iktidar sahibi olduğunu göstermektedir.³⁴⁹ Nitekim, bu anlayışı destekleyen şu ayet risalelerde sıklıkla vurgulanır: “...Allah, her şey üzerinde iktidar sahibidir...”³⁵⁰

Risalelerde, iktidar kavramının dünyevî hayattaki tezahürleri genellikle makro düzeyde ele alınmış ve devlet yönetimiyle ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede iktidar, topluluğa hükmeden, yasaları koyan ve uygulayan hükümdarların elinde bulunan bir güç olarak tasavvur edilir.³⁵¹ Bu yaklaşım, İhvân düşüncesinde iktidar kavramı, bireysel ilişkilerde tezahür eden bir olgudan ziyade, toplumsal düzeni ve devlet mekanizmasını şekillendiren makro düzeyde bir olgu olarak ele aldıklarını gösterir.

Toplumda düzen ve uyumun sağlanması için iktidarın varlığı zorunludur. Zira her bireyin eşit düzeyde güce sahip olduğu bir toplumda, kaosun ve karmaşanın önüne geçmek, toplumsal düzeni tesis etmek ve sürdürmek imkânsız hâle gelebilir. İktidar, bu noktada toplumsal düzeni koruma ve denetleme işlevini üstlenen merkezi bir güç olarak devreye girer. Ancak İhvân-ı Safâ, iktidarın meşruiyetinin ve sürdürülebilirliğinin, adalet ve hakkaniyet ilkeleriyle uyumlu bir şekilde kullanılmasına bağlı olduğunu savunur. Onlara göre iktidarın adil ve hakkaniyetli kullanımı, toplumun refahının ve istikrarının güvencesi niteliğindedir. Aksi takdirde, iktidarın keyfi uygulamalarına ve adaletsizliğe yol açması, toplumsal çözülmeye ve kaosun hâkim olmasına sebebiyet verebilir. Bu sebepten adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygun bir şekilde kullanılmayan iktidar, İhvân tarafından sert bir dille eleştirilir. Adaletten ayrılan, keyfi uygulamalara yönelen ve zalimce davranışlar sergileyen iktidar sahipleri, toplumsal düzeni bozarak halkın huzur ve refahını tehdit eden bir unsur hâline gelir.³⁵² Bu nedenle onların düşüncesinde, iktidarın meşru ve etik

³⁴⁹ Resail, 1/283.

³⁵⁰ Kehf, 18/45;

³⁵¹ Resail, 2/250.

³⁵² Resail, 1/284.

bir temele dayanması, toplumsal düzenin sürdürülebilirliği ve toplumsal sözleşmenin devamı açısından son derece kritik bir öneme sahiptir.

Genellikle insanlar, istekleri doğrultusunda elde edecekleri çıkarlar veya karşı karşıya kalabilecekleri tehditlerden duydukları korku nedeniyle başkalarına itaat etme eğilimindedir. Buna karşın İhvân-ı Safâ, ideal bir yönetim modelinde iktidarın meşruiyetinin korku veya çıkar ilişkisinden değil, yöneticinin erdemli karakteri ve adaletli yönetiminden kaynaklanması gerektiğini ileri sürer. Onlara göre ideal yönetici, tebaasına iyilik, şefkat ve merhamet ile yaklaşmalı, baskı, zulüm ve korku yoluyla onları sindirmekten kaçınmalıdır. İnsanların böyle bir yönetime gönüllü olarak itaat etmesi, iktidarın gücünü ve itibarını artıran bir unsurdur.³⁵³ Bu bakış açısı, yönetimin topluma insanî değerlerle yaklaştığında ve bireylerin haklarına saygılı davrandığında, itaatin sadece korku veya çıkar ilişkisine dayanmak zorunda olmadığını ortaya koyar. İnsanlar, adil ve erdemli bir yönetime, ahlakî sorumluluklarından ve toplumsal düzene olan inançlarından dolayı da gönüllü olarak itaat edebilirler. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ, iktidarın toplum üzerindeki etkisinin, sadece kaba güç ve baskı araçlarıyla değil, aynı zamanda insani değerlere dayalı bir etkileşim ve karşılıklı güven aracılığıyla da sağlanabileceğini belirtir. Bu da ancak adil, şefkatli ve erdemli bir yönetim anlayışıyla mümkün olabilir.

Risalelerde, iktidar kavramı yalnızca siyasi veya toplumsal bir olgu olarak değil, aynı zamanda insanın kişisel ve ruhsal gelişiminde ulaşabileceği bir mertebe olarak da ele alınır. İnsanın içsel dünyasında var olan manevî güçleri dört farklı mertebede sınıflandıran İhvân-ı Safâ, iktidar sahibi olan yöneticileri bu sınıflamanın üçüncü basamağına yerleştirir. Bu doğrultuda gerçek bir iktidar sahibi olabilmek için sadece siyasi bir pozisyona sahip olmak yeterli değildir. Aynı zamanda belirli bir ahlakî olgunluğa ve ruhsal derinliğe ulaşmış olmak da gerekir. Yani İhvân'a göre iktidar mertebesine ulaşabilen hükümdarlar, aynı zamanda üstün ahlakî ve manevî niteliklere sahip, özgün bir ruhsal gücü temsil eden kişilerdir.³⁵⁴ Onların bu yaklaşımıyla iktidar kavramı salt bir güç ve otorite sembolü olmaktan çıkarak insanın içsel gelişim yolculuğunda ulaşabileceği önemli bir mertebeye dönüşür. Yani iktidar,

³⁵³ Resail, 4/149.

³⁵⁴ Resail, 4/149.

sadece dışsal bir makam veya pozisyon değil, aynı zamanda insanın içsel potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için gerekli olan manevî olgunluğun ve ahlakî donanımın bir göstergesi olarak değerlendirilir. Bu paradigma, iktidarın sadece siyasi ve toplumsal boyutu üzerinde değil, aynı zamanda bireysel ve ruhsal boyutu üzerinde de düşünmeyi gerektiren çok yönlü ve derinlikli bir perspektif sunar.

5. OTORİTE

Otorite kavramı, siyaset düşüncesinin merkezinde yer alan ve sosyal hayatın örgütlenmesinde temel bir rol oynayan anahtar kavramlardan biridir. Öyle ki hem siyaset bilimi hem de siyaset felsefesi alanlarında otorite kavramı, üzerinde uzlaşılan temel kavramlar arasında yer alır.³⁵⁵ Bununla birlikte otorite ve iktidar terimleri sıklıkla birbirine karıştırılır ve hatta günlük dilde çoğu zaman birbirinin yerine kullanılır. Bu kavramlar arasındaki sınırların belirsizleşmesinin temel nedeni, her iki kavramın da kendi içinde birbiriyle yakın anlamlar barındırması ve uygulamada çoğu zaman iç içe geçmesidir.³⁵⁶

Otorite ve iktidar kavramları arasındaki bu sık yaşanan kavram karışıklığı, her iki kavramın da insan davranışlarını yönlendirme, düzenleme, sınırlandırma, etkileme gibi eylemleri içeren araçlar olmasından kaynaklanır. Siyasi gücü ifade etmek için kullanılan erk, kudret, yaptırım gücü, yetki, nüfuz gibi kavramlarla da iç içe geçen otorite ve iktidar kavramları, bu eylemlerin birbirinden tamamen bağımsız ele alınamaması sebebiyle de sıklıkla birbirinin yerine kullanılır.³⁵⁷ Ancak otorite ve iktidar kavramları hem temelde farklı dinamiklere ve meşruiyet kaynaklarına sahip olduğu, hem de bu iki kavramın temel noktası itibariyle birbirinden ayrıldığı unutulmamalıdır.

İki kavram arasındaki farkı daha net ortaya koymak için kısaca bir karşılaştırma yapılırsa iktidar, temelde bir bireyin veya grubun sahip olduğu güç sayesinde belirli

³⁵⁵ Ferhat Kutluay, “Siyasal Otorite Kavramının Tarihsel Seyri”, *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2019), 2.

³⁵⁶ Norman Patrick Barry, *An Introduction to Modern Political Theory* (Houndmills: Macmillan, 1996), 86.

³⁵⁷ Kapani, politika biliminde, otorite ve iktidar terimleri genellikle birbirinin yerine kullanıldığını ifade eder. Bu sebepten dolayı otorite ve iktidar kavramlarının anlamı hususunda yazarlar arasında ihtilafın söz konusu olduğunu belirtir. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 56.

bir alanda baskın konuma gelerek, karar alma ve bu kararları uygulatma yetkisini elinde bulundurmasıdır. Otorite ise zaman içinde uğradığı anlam genişlemeleri bir kenara bırakılırsa, özünde “fiziksel zorlamaya başvurmada, taleplerini gerekçelendirmeye veya haklı çıkarmaya ihtiyaç duymadan, karşısındaki birey veya grupları gönüllü bir şekilde itaat ettirebilme” yeteneği olarak tanımlanabilir.³⁵⁸ Bu tanımdan hareketle itaatin sağlanması için fiziksel veya psikolojik bir baskıya, zorlamaya veya tehditte bulunulması, otoritenin özünü zedeler ve meşruiyetini sarsar. Çünkü gerçek otorite, bireylerin veya grupların, otorite figürünün taleplerine, onun bilgi birikimine, deneyimine, ahlakî duruşuna veya sahip olduğu statüye duydukları saygı ve güven nedeniyle gönüllü olarak itaat etmeleri ile ortaya çıkar. Otoritenin etkinliği ve sürdürülebilirliği, bireylerin içselleştirdiği değerler ve normlar aracılığıyla sağlanır.³⁵⁹ Bu açıklamalar ışığında otoriteyi, bir bireyin, grubun veya kurumun, belirli bir alandaki bilgi birikimi, deneyimi, liyakati, ahlakî duruşu veya toplumsal rolü sayesinde elde ettiği saygınlık ve güven ile özdeşleşen bir kimlik olarak tanımlayabiliriz.

Yukarıda ele aldığımız bilgilerden hareketle iktidar ve otorite kavramlarını şu şekilde ayrıştırabiliriz: İktidar, temelde bir güç üstünlüğüne dayanır ve bu güç sayesinde başkalarının davranışlarını kontrol etme, sınırlandırma, yönlendirme veya baskı altına alma yeteneğini ifade eder. Otorite ise belirli bir bilgi birikimine, deneyime, toplumsal konuma veya ahlakî üstünlüğe dayalı olarak kazanılan ve toplum tarafından genellikle meşru olarak kabul edilen bir hakimiyet ilişkisidir.³⁶⁰ Birinin iktidar sahibi olabilmesi için diğer bireylerden veya gruplardan daha baskın bir güce sahip olması temel bir koşuldur. Ancak otorite, sadece güce dayanarak elde edilebilen bir olgu değildir. Gücü ele geçiren her birey veya grup iktidar sahibi olabilirken, her güçlü aktör otorite sahibi olamaz. Çünkü otoritenin ortaya çıkması ve meşruiyet

³⁵⁸ Gerard Mendel, *Bir Otorite Tarihi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

³⁵⁹ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), 93.

³⁶⁰ Joseph Maria Bochenski, *Otorite Nedir? Otorite Mantığına Giriş*, çev. Hilal Görgün (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 13.

kazanması için birtakım toplumsal ve etik koşulların yerine getirilmesi gerekir.³⁶¹ Kısacası iktidar kavramı, kapsam olarak otoriteyi de içine alan daha geniş bir anlam taşır. Otorite ise iktidarın meşruiyet kazanmış, toplumsal olarak kabul görmüş ve çoğunlukla belirli değerlere ve normlara dayanan bir biçimini temsil eder. Otorite, gücün toplum tarafından kabul edilir bir biçime dönüştürülmüş hâli ve iktidarın daha sofistike ve sürdürülebilir bir yolu olarak değerlendirilebilir.³⁶²

Toplumsal yaşamda insanlar, kişilere, dine, yasalara, kurumlara veya devlete boyun eğmek durumunda kalırlar. İnsanların bu denli çeşitli aktörlere ve kurallara itaat etmesinin temel sebeplerinden biri, karşısındakinin belirli bir otoriteye sahip olmasındadır.³⁶³ Ancak burada vurgulamak gereken önemli bir nokta vardır. Otoritenin kaynağı, genellikle kaba güç veya şiddet değildir.³⁶⁴ Gerçek otorite, muhataplarının gönüllü desteğini ve güvenini kazanmış olan kişi veya kurumlardan kaynaklanır. İnsanlar, otorite sahibi olarak gördükleri kişilerin bilgi ve deneyimine, ahlakî değerlerine, toplumsal statülerine veya temsil ettikleri kurumların meşruiyetine dayanarak onlara itaat etmeyi seçerler.

İnsanların gönüllü olarak itaat etmesini sağlayacak ve otoriteyi meşrulaştıracak temelde iki yol bulunur. Birincisi, otorite figürünün, ilgili alanda diğer insanlardan daha fazla bilgi, deneyim veya uzmanlığa sahip olduğuna dair yaygın bir inancın oluşmasıdır. Otoriteyi meşrulaştıran ikinci yol ise söz konusu bilgi veya uzmanlığa kendi bilgimizden daha fazla güven duymamızdır. Bu durumda otoritenin meşruiyeti, onun sahip olduğu bilgi ve deneyime duyulan güvene dayanır. İnsanlar, daha bilgili ve uzman olduğunu düşündükleri bir otoritenin, kendilerinden daha doğru, daha etkili veya daha akılcı kararlar alabileceğine inanırlar ve bu güven duygusu, otoriteye gönüllü itaatin temelini oluşturur.³⁶⁵

³⁶¹ Otorite, doğası gereği en az iki tarafın varlığını gerektiren bir ilişki biçimidir ve tek taraflı bir güç gösterisiyle var olamaz. Bir tarafın otorite sahibi olabilmesi için diğer tarafın onu gönüllü olarak kabul etmesi, güvenmesi ve saygı duyması esastır. Söz konusu aktör, toplum tarafından itibar görmeyen, güvenilmeyen veya saygı duyulmayan bir konumdaysa, otorite sahibi olması mümkün değildir. Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 328.

³⁶² Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kamil Durand (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2005), 27.

³⁶³ Bogdanor, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Science*, 34-35.

³⁶⁴ Andres Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 91.

³⁶⁵ Leslie Green, *The Authority of the State* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 108.

Fransız düşünür Gardet, geleneksel İslam düşüncesinde iktidar ve otorite kavramları arasında belirgin bir ayrım yapılmadığını ve bu iki kavramın çoğunlukla aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığını savunur. Ona göre İslam siyaset tarihinde otorite, daima belirli bir iktidar yapısının meşruiyetini sağlayan bir araç olarak görülmüştür. Yani İslam düşüncesinde meşru olarak kabul edilen her otorite yapısı, aynı zamanda belirli bir iktidarın varlığını ve etkinliğini de beraberinde getirir.³⁶⁶ Bu perspektif, İslam siyaset teorisinde otorite ve iktidarın birbirinden ayrılamaz iki olgu olarak ele alındığını ve bu iki kavram arasındaki ilişkinin daha çok iç içe geçmiş bir yapıda olduğunu gösterir. Gardet'in ifadesiyle İslam düşüncesinde otorite, iktidarın sahip olduğu gücün ve meşruiyetin bir tezahürüdür.

İhvân-ı Safâ düşüncesi içerisinde, otorite kavramı sıklıkla vurgulanan bir tema olarak karşımıza çıkar. Bu düşünce ekibi, eserlerinde otoriteye atıfta bulunmalarına rağmen bu kavramın tam anlamıyla neyi ifade ettiğine dair net ve kesin bir tanım sunmaktan kaçınmıştır. Ancak, risalelerinde geçen cümle bağlamalarını analiz ederek İhvân, “bir şeyin başkasının üzerinde belirgin bir etkisi” veya “söz hakimiyeti” şeklinde otoriteyi değerlendirdiği görülür. Yine risalelerden yola çıkarak otorite, doğası gereği öyle bir güce sahiptir ki onun etki ve hakimiyeti, muhatabının davranışlarını doğrudan müdahale ederek yönetir ve şekillendirir.

İhvân-ı Safâ'nın bakış açısına göre otoritenin meşru bir şekilde ortaya çıkması ve kabul görmesi için belirli koşulların varlığı zorunludur. Risalelerinde otorite kavramının ele alındığı bölümler incelendiğinde, otoritenin oluşumunda dikkat çektikleri bazı temel unsurlar vardır. İlk olarak otorite tanımında, iki özne arasındaki etkileşim merkezi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda bir öznenin (kişi, kurum, kural veya değer) başka bir özne (kişi, toplum, doğa) üzerinde meşru bir hakimiyet kurması, otorite olarak nitelendirilir.³⁶⁷ Bu perspektiften bakıldığında, otorite kavramı sadece insanlar arası ilişkilerle sınırlı kalmayıp insan ile Tanrı ilişkisi gibi metafizik boyutları da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Örneğin, Tanrı'nın evren ve insan üzerindeki mutlak egemenliği, İhvân tarafından en üst düzeyde bir otorite olarak kabul edilir.³⁶⁸ Benzer şekilde bir hükümdarın tebaası üzerindeki yönetimi veya bir öğretmen

³⁶⁶ Louis Gardet, *Müslüman Site*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 54.

³⁶⁷ Resail, 3/106.

³⁶⁸ Resail, 4/160.

öğrencileri üzerindeki eğitimsel otoritesi de bu kapsamda değerlendirilir. Bununla birlikte risalelerin hiçbir yerinde, insanın cansız bir nesne üzerindeki otoritesinden bahsedilmez.

Otoritenin oluşabilmesi için gerekli ikinci koşul ise ilişki içerisindeki öznelerden birinin diğerine göre belirli bir üstünlüğe sahip olmasıdır. Eğer iki taraf da güç, bilgi, deneyim, statü veya ahlakî olgunluk gibi konularda eşit konumdaysa, birinin diğerine karşı meşru bir otorite kurması mümkün olmaz. Çünkü otoritenin temelinde, taraflar arasındaki bir tür asimetri ve bir tarafın üstün konumu yer alır. Bu doğrultuda bilkuvve hâlinde bulunan otorite, öznelerden birinin üstün olması durumunda bilfiil hâle gelir ve bu üstünlük, otoritenin temelini oluşturan belirleyici bir faktördür.

Otorite anlayışındaki üçüncü önemli nokta ise otoritenin doğası gereği hiyerarşik bir yapıya sahip olmasıdır. Yani otorite, temelde yukarıdan aşağıya doğru işleyen bir etki ilişkisini ifade eder. Bir kişi veya kurumun otorite sahibi olabilmesi için hiyerarşik düzende daha üst bir konumda bulunması ve bu üstünlüğünün diğerleri tarafından kabul edilmesi gerekir. Bu üstünlük, bilgi, deneyim, statü, ahlakî olgunluk veya güç gibi farklı faktörlere dayanabilir. İhvân-ı Safâ'ya göre hiyerarşinin alt basamaklarında yer alanların, üst basamaklarda yer alanlara karşı meşru bir otorite kurması mümkün değildir.³⁶⁹ Otorite ilişkisi, daima üstün konumdaki öznenin, alt konumdaki özne üzerindeki hakimiyetini ifade eder.

İhvân-ı Safâ'nın düşünce sisteminde otorite hem kâinatın işleyişinde hem de insan toplumlarının düzeninde temel bir ilke olarak görülür. Onlara göre evrenin hiyerarşik yapısında en üstün ve mutlak otorite sahibi olan varlık, şüphesiz ki Yüce Yaratıcı'dır.³⁷⁰ Yaratıcı, varlığıyla ve sonsuz kudretiyle otoritenin nihaî ve tartışılmaz kaynağını temsil eder. Evrenin tüm düzeni, uyumu ve işleyişi, Yaratıcı'nın iradesi ve belirlediği yasalar çerçevesinde gerçekleşir. Bu anlayışa göre evrendeki her varlık, Yaratıcı'nın otoritesine tabi ve onun belirlediği düzende kendine bir yer bulur. İhvân, bu düşüncesini "*O, kulları üzerinde otorite sahibidir*"³⁷¹ ayetiyle temellendirir.³⁷² Bu bakış açısı, Yaratıcı'nın evrendeki her şey üzerindeki mutlak ve sınırsız otoritesini ve

³⁶⁹ Resail, 2/370-371.

³⁷⁰ Resail, 4/160.

³⁷¹ En'am, 6/18.

³⁷² Resail, 4/286.

bu otoritenin tüm varlıkların düzenini ve işleyişini belirleyen temel ilke olduğunu açıkça ortaya koyar.

İhvân-ı Safâ, otoritenin, evrensel ölçekte hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu savunur. Bu hiyerarşinin en üst basamağında, daha önce de belirtildiği gibi mutlak güç ve kudret sahibi olan Yaratıcı bulunur. Yaratıcı'nın otoritesi, diğer tüm varlıkların otoritesinin kaynağı ve sınırlayıcısıdır. Bu hiyerarşik yapının devamında ise Yaratıcı'dan aldıkları yetkiyle evrenin işleyişinde belirli roller üstlenen diğer varlıklar yer alır. Bu varlıklar arasında Faal Akıl'ı, Külli Nefs'i ve İlk Madde sayılabilir. Her bir varlık, bu hiyerarşik sistemde kendine özgü bir otoriteye ve işleve sahiptir ve bir üst düzeydeki varlığın otoritesine tabidir.³⁷³ Bu hiyerarşik model, onların evrendeki düzeni ve varlıklar arası ilişkileri açıklamak için kullandığı temel şemalardan birini oluşturur.

İhvân-ı Safâ'nın otorite anlayışı hayli geniş bir kapsama sahiptir ve sadece iyi ve yaratıcı güçleri değil, aynı zamanda şeytan gibi kötü olarak nitelendirilen varlıkları da içerir. Onlara göre şeytan bile insanları ayartma ve kötü yola sürme konusunda belirli bir otoriteye sahiptir. Bu otorite, insanların nefsanî arzularına ve zaaflarına hitap etme yeteneğinden kaynaklanır. Öte yandan İhvân, seçilmiş kardeşler kategorisine dahil olan fertlerin, şeytanın otoritesi altına girmesinin mümkün olmadığını iddia eder. İddiyayı desteklemek amacıyla Kur'an-ı Kerim'deki bir ayeti delil olarak kullanırlar.³⁷⁴ Ancak bu bahsedilen ayetin tam metni ve bağlamı, ifadenin tam anlaşılabilmesi ve doğrulanabilmesi açısından tartışmaya açıktır. “*Şüphesiz benim kullarım üzerinde senin hiçbir otoriten yoktur*”³⁷⁵

İnsanların sahip olduğu otorite gücünü etkileme potansiyeli açısından iki temel kategoriye ayrılır. Bu çerçevede İhvân-ı Safâ mensupları, bireylerin otorite gücünün ya fiziksel bedenleri ya nefisleri ya da her ikisini birden etkileyebileceğine inanır. Örneğin, eğer bir kişi Allah'ın yakın kullarından biri olarak kabul edilirse, bu ferdin otorite gücünün nefisler üzerinde etkili olacağı düşünülür.³⁷⁶ Bu ayrım, otoritenin doğasını ve işleyişini daha derinlemesine anlamaya yönelik bir çabayı yansıtır ve

³⁷³ Resail, 2/411.

³⁷⁴ Resail, 2/403.

³⁷⁵ İsrâ, 17/65.

³⁷⁶ Resail, 4/205.

insanların manevî ya da fiziksel düzeydeki etkilerini incelemeye olanak tanır. Bu tür bir yaklaşım, otoritenin sadece fiziksel değil, aynı zamanda manevî bir etki alanına sahip olabileceğini gösterir ve otoritenin kapsamını genişletir. Öyleyse otoritenin doğası ve etkileri, bireylerin manevî durumları ve içsel dünyaları üzerinde de derinlemesine bir etki yapabilir.

İhvân-ı Safâ'ya göre her yönetici, konumu gereği diğer bireyler üzerinde belirli bir otoriteye sahiptir. Bu otorite, yöneticilere karar alma, yönergelerde bulunma ve kuralları uygulama konusunda yetki sağlar. Bu sayede yöneticiler, belirli sınırlar çerçevesinde olsa da diğer bireylerin davranışlarını düzenleme ve yönlendirme imkânına sahip olurlar.³⁷⁷ Yönetici sınıfı, devlet başkanlarından aile reislerine ve hizmetlilerin efendilerine kadar oldukça geniş bir yelpazeyi kapsar. Bu kişiler, bünyelerindeki otorite gücü doğrultusunda diğerleri üzerinde tahakküm sağlarlar. Bu perspektif, toplumsal hiyerarşinin otorite ilişkileri üzerinden nasıl şekillendiğini ve yöneticilerin fiziksel kontrol ve etki alanlarını nasıl kullandıklarını açıklar.³⁷⁸

İhvân-ı Safâ, otoritenin uygulanma sürecini ve çeşitli boyutlarını ele alarak otoritenin işleyişini ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Bu düşünce geleneğine göre kralların yöneticileri üzerindeki otoriteleri, görmenin renkleri algılamaya olan etkisi gibi çeşitli ve karmaşık bir yapıya sahip olmalıdır.³⁷⁹ Bu benzetme, otoritenin nasıl çok yönlü ve derinlemesine işlediğini vurgular. Zira görme duyusu renkleri nasıl algılıyorsa, otorite de yöneticiler aracılığıyla toplumsal ve bireysel düzeyde etkisini o şekilde gösterir. Renklerin algılanmasındaki çeşitlilik gibi İhvân da otoritenin farklı boyutlarını, etkileşimlerini ve süreçlerini anlamaya çalışır.

İhvân-ı Safâ, otorite konusu üzerine dikkat çektikleri hususlardan biri, otorite ile zorbalık arasındaki ilişkidir. İhvân, bazı yöneticilerin iktidarlarını korumak veya emirlerini sorgusuz sualsiz yerine getirebilmek için zorlayıcı ve baskıcı yöntemlere başvurabileceklerini ifade ederek bu tehlikeye dikkat çekmiştir. Yöneticilerin bu tür yöntemleri benimsemelerinin temelinde, kendi otoritelerini koruma ve güçlerini pekiştirme arzusu vardır. Ancak risalelerde, bu tür bir otorite arzusu peşinde koşan

³⁷⁷ Resail, 3/106.

³⁷⁸ Resail, 1/228-229.

³⁷⁹ Resail, 4/237.

yöneticiler “zalim” sıfatıyla nitelendirilmiştir. Bununla birlikte her baskıcı otorite kötü olarak değerlendirilemez. Toplumun yönetiminde otoritenin belirli bir rolü olması zorunludur. Bu otorite, insanlar hakkında adil kararlar alacak, ihtilaflı konuları çözecek, her bireyin kurtuluşu ve faydası için çalışacak, ilahî yasaları takip edecek ve bu yasalara uygun davranmayanları sorumlu tutacak bir yapıda olmalıdır.³⁸⁰ Bu perspektif, otoritenin toplumsal düzenin korunması ve bireylerin iyiliği için gerekli bir unsur olduğunu vurgular, ancak bu otoritenin nasıl kullanılması gerektiği konusunda da etik bir çerçeve sunar.

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, otoriteyi, toplumsal yaşamın ve düzenin vazgeçilmez bir unsuru olarak görür. Onlara göre otoritenin meşruiyeti, toplumun genel yararına hizmet etmesine, adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygun bir şekilde kullanılmasına ve bireylerin temel hak ve özgürlüklerini korumasına bağlıdır. İhvân'ın otorite anlayışının merkezinde, insan ruhunun iyiliği, toplumsal dayanışma ve adil bir düzenin tesisi gibi değerler yer alır. Onların bu bakış açısı, toplumsal ilişkiler ağında otoritenin önemini vurgularken, aynı zamanda bu otoritenin belirli ahlakî ve toplumsal normlar çerçevesinde kullanılması gerektiğini savunur. Zira ideal bir toplumda liderlik, insanların nefesine ve bedenine hükmetme arayışı değil, toplumun genel refahını ve mutluluğunu hedefleyen, adalet, hakkaniyet, bilgelik ve merhamet gibi değerleri esas alan bir anlayışla şekillenmelidir.

³⁸⁰ Resail, 3/106.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASETTE ULUHIYET TASAVVURUNUN ETKİSİ

Siyasette uluhiyet tasavvurunun nasıl tezahür ettiğini anlayabilmek, oldukça özenli ve detaylı bir analitik çerçeve inşasını zorunlu kılar. Bu çerçeveyi oluştururken üçüncü bölümde dile getirilen şu üç soruya odaklanmak, konuya daha derinlemesine bir bakış açısı sunabilir. İlk olarak uluhiyet tasavvuru ile siyaset kavramı arasında herhangi bir potansiyel ilişki olabilir mi? Genel olarak din ile siyaset arasındaki ilişki, çok sayıda değişken ve etken içeren karmaşık bir dinamik olarak değerlendirilir. Bu açıdan akademik çevrelerde, din ile siyaset arasındaki etkileşimin güçlü olduğu hususunda yaygın bir görüş birliği bulunmakta olup, bu konuda belirgin bir itirazın ortaya konmamış olduğu malumdur.³⁸¹ Ancak bu soruda aranmaya çalışılan cevap, din ve siyaset ilişkisi tartışmalarının ötesine geçerek ferdin zihninde şekillenen uluhiyet tasavvurunun siyaset düşüncesine nasıl yansıdığının anlaşılmasıdır. Yani kurumsal dinin etkilerinden bağımsız olarak insanın zihninde var olan uluhiyet tasavvurunun, siyasi düşünce ve eylemlere nasıl yön verebileceğinin araştırılmasıdır. Bu nedenle uluhiyet tasavvuru ve siyaset arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi için bu iki kavramın temel nitelikleri ve etkileşimleri üzerinde daha spesifik bir şekilde derinlemesine bir analiz yapılması gereklidir.

İkinci olarak uluhiyet ve siyaset kavramları arasında birtakım ilişki varsa bu noktalar tespit edilebilir mi? Açıkçası insanların uluhiyet algıları ile siyasi yönelimleri arasında doğrudan bir korelasyon kurmak bu tür algılamaların özünde sahip olduğu soyut ve girift yapıdan ötürü çoğunlukla mümkün değildir. Ancak bu tür soyut düşüncelerin somut bir düzleme, yani konuşmaya özellikle yazıya döküldüğü durumlarda, fertlerin Tanrı'yı tasavvur etme biçimi ile siyasal tasarımlar arasındaki benzerlikler veya paralellikler irdelenerek yorumlanabilir.

³⁸¹ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 68.

Son olarak insan zihninde gerçekleşen uluhiyet tasavvurunun, beşerî eyleme özellikle siyaset eylemlerine doğrudan bir aktarımı var mı? Bu süreç, insanların Tanrı algısının, onların siyasi ve toplumsal yapılarla ilgili düşüncelerine nasıl yansıdığını ve bu iki alan arasındaki bağlantıların nasıl kurulduğunu incelemeyi gerekli kılar. Bu tür bir analiz, insanların dinî inançları ile siyasi idealleri arasındaki etkileşimi anlamak için önemli bir çerçeve sunar.

Siyasette uluhiyet tasavvurunun tezahürlerini anlamak için ortaya atılan sorular, basit cevaplarla çözümlenemeyecek kadar girift bir yapıya sahiptir. Hem uluhiyet hem de siyaset kavramları, tarih boyunca derin felsefi ve teolojik tartışmalara konu olduğundan bu kavramların çok boyutluluğu ve tarihsel süreçlerdeki farklı yorumları, aralarındaki ilişkinin açık ve kesin bir şekilde tanımlanmasını zorlaştırır. En temel düzeyde, uluhiyet ve siyaset kavramları birbirinden oldukça muhtelif anlamlar taşır ve farklı odak noktalarına sahiptir. Nitekim uluhiyet, kısaca Tanrı'nın varlığıyla ilişkilendirilen her şeyi kapsayan bir kavramdır. Siyaset ise insan ürünü bir etkinlik olup genellikle insanlar arasındaki ilişkileri ve özellikle onları yönetme sanatını ifade eder. Bu bağlamda uluhiyet ve siyaset kavramları anlam örüntülerinde olduğu gibi odak noktaları açısından da birbirinden ayrırırlar.

Uluhiyet ve siyaset kavramları, odaklandıkları konu itibariyle birbirinden oldukça farklı olsalar da odakların soyut nitelik taşıması, her iki kavrama anlam ve değer yükleyen varlığın insan olması, “uluhiyet ve siyaset” kavramlarını ortak bir düzlemde buluşturur. Bu ortak öznenin insan olması, her iki kavramın da insanın zihinsel ve toplumsal yapısıyla şekillendiğini gösterir. Dikkat edilirse insanın hayatı boyunca bilinçli veya bilinçsiz şekilde etkilendiği konuların başında siyaset ve uluhiyet düşüncesi gelir ki her ikisi de insanın düşünce dünyasını yoğun bir şekilde meşgul eder. Belki de bu yüzden insan; aklı, dönemin dili, kültürü, gelenekleri, kurumları veya bilimsel gelişmeleri aracılığıyla uluhiyet ve siyaset kavramını sürekli bir değerlendirmeye ve sorgulamaya tabi tutar. Bu nedenledir ki tarih boyunca her iki kavramın içeriğine yüklenen anlamlar ve değerler sürekli olarak bir değişim içerisinde. Haliyle insan hayatını ve düşünce dünyasını derinden etkileyen uluhiyet ve siyaset gibi iki önemli kavram arasında herhangi bir bağlantının olmaması veya birbirinden tamamen bağımsız düşünülmesi, gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bu açıdan

bakıldığında uluhiyet tasavvuru ile siyaset arasında potansiyel bir ilişkinin hem doğrudan hem de dolaylı olarak var olduğu söylenebilir.

Dinlerin büyük bir çoğunluğunda inanç sistemi, temelde kişinin Tanrı ile kişisel bir ilişki kurmasına ve bu ilişkiyi geliştirmesine dayanır. Bu durum farklı teolojik çerçevelerde değişik biçimlerde tezahür etse de birçok dinî öğretinin merkezinde yer alan ortak bir unsur temsil eder.³⁸² Düşünce geleneğinde, aşkın varlığa duyulan inançların belirgin bir rol oynaması, bu durumun insanın bireysel ve toplumsal yaşamında olgusal bir gerçek olarak önemli yansımaları beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Durum böyle olunca bir bakıma Tanrı tasavvuru, insanın hayallerini,³⁸³ dünya görüşünü, etik değerlerini, davranışlarını, siyasetini ve daha pek çok unsur şekillendirmesinde dayanak noktasını oluşturur.³⁸⁴ Bu doğrultuda insanın hayatını şekillendiren ve var olana yüklenen anlamların temelinde, uluhiyet tasavvuru önemli bir yere sahiptir. İnsanlar, yüzyıllardır varoluşun anlamı, evrenin işleyişi ve ahlakî değerlerin kaynağı gibi temel sorulara cevap ararken, çoğu zaman uluhiyet tasavvuruna başvurur.

Şunu da hemen belirtmek gerekir ki genel olarak akademik araştırmalar, dinin siyaset üzerindeki tesirine yoğunlaşmasına rağmen uluhiyet tasavvurunun siyasi

³⁸² Mehmedoğlu'nun görüşüne göre inancı, salt bir kişisel Tanrı ilişkisi olarak ele almak ve bu noktaya odaklanmak, yalnızca vahiy kaynaklı dinlere özgü bir yaklaşımdır. Dolayısıyla o, bu anlayışın evrensel bir dinî ilke olmaktan ziyade, belirli bir dinî kategorinin yani vahiy temelli dinlerin, karakteristik bir özelliği olduğunu ileri sürer. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojine Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 17.

³⁸³ Cicero'nun aktardığından hareketle Velleius, Plato'nun Timeous adlı eserinde sergilediği hayal gücünün, tanrısal düşünceye sahip olmasından kaynaklandığını savunur. Bu görüş, Tanrı inancının insanın yaratıcılık ve hayal gücü üzerindeki olumlu etkisine işaret eder. Başka bir deyişle Velleius'a göre insanın zihninde Tanrı'nın varlığına dair bir düşünce veya inanç olması, onun hayal gücünü ve yaratıcılığını besleyen bir kaynak oluşturur. Bu sayede insan, daha özgün ve derinlikli düşünceler üretebilir ve sanatsal veya bilimsel alanlarda daha başarılı olabilir. Marcus Tullius Cicero, *De Natura Deorum (Tanrıların Doğası)*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kambur Yayinevi, 2006), 55-57; Bu düşünceye ek olarak yaratıcılık ve hayal gücü süreçlerinin, metafizik bir temel veya ilham kaynağı olmaksızın yeterince güçlü bir şekilde var olamayacağı ve sürdürülemeyeceği düşüncesini güçlendirmektedir.

³⁸⁴ Cicero, Tanrı tasavvurlarının insan ilişkileri üzerinde bir kontrol mekanizması sağladığını düşünür. Ona göre eğer Tanrı düşüncesi olmasaydı, insanlar arasında sosyal birliğin bozularak düzensizliğe yol açması kuvvetle muhtemeldir. Marcus Tullius Cicero, *De Natura Deorum (Tanrıların Doğası)*, 39; David Wootton, "The Fear of God in Early Modern Political Theory", *The Canadian Historical Association* 18/1 (1983), 58; Bu bağlamda insanlar arasında ortak bir Tanrı tasavvuru, değer sistemi, etik anlayışı ve siyaseti doğrudan etkiler. Nitekim Tanrı tasavvurları, insanların birbirlerine karşı sorumluluklarını hatırlamalarına ve ortak davranışlara yönelmelerine olanak tanır.

düşünce ve eylemler üzerindeki etkisini ele alma konusundaki ilgi oldukça sınırlıdır ve bu meyanda konu hakkındaki bilgiler, genellikle dolaylı yollardan veya farklı çalışmaların satır aralarında edinilir. Uluhiyet ve siyaset ekseninde yapılan örneklendirmeler, genel olarak şu şekilde ifade edilebilir:

I. Allen ve S. Allen’in argümanlarına göre “Tanrı” tasavvuruna ilişkin bazı düşünceler, insan sosyal yaşamında işbirliği ve örgütlenme süreçlerinin ortaya çıkmasına katkı sağlar. Bu doğrultuda onlar, laik yönetim modellerinde dahi otorite ve hakikat anlayışlarının temelinde aşkın bir varlığa, yani Tanrı’ya dayanan bir perspektifin bulunduğunu ifade ederler.³⁸⁵ Onların bu yaklaşımı, laikliğin tam anlamıyla dinî düşüncelerden arınmış bir yapı olmadığını, aksine belirli bir uluhiyet anlayışının izlerini taşıdığını ifade eder. Dolayısıyla bu iddia, laik sistemlerin bile özlerinde, evrensel hakikat ve otorite kavramlarını bir şekilde aşkın bir varlıkla ilişkilendirdiğini öne sürer. Böylece laikliğin, din ve devlet işlerinin tamamen ayrılmasından ziyade, dinî düşüncenin bazı izlerini barındıran bir yapı olduğu söylenebilir.

Locke, insanların zihin dünyasında, Tanrı tasavvurunun bulunmamasının, toplumu çözülmeye ve mahvolmaya götürebilecek bir tehlike arz ettiğini düşünür. Çünkü düşüncede bile Tanrı tasavvurunun eksikliği, toplum arasında kurulmuş bağların, antlaşmaların, vaatlerin ve yeminlerin hiçbir etkisinin kalmayacağı anlamına gelir.³⁸⁶ Öyle ki Tanrı inancı ortadan kalktığında, fertler yalnızca kişisel çıkarlarını gözeterek hareket etme eğiliminde olabilir ve bu durum toplumda kaos ve düzensizliğe yol açabilir. Nitekim varoluşçu yazarlardan sayılan Dostoyevski de “Tanrı yoksa her şey mübahtır” düşüncesiyle bu duruma atıfta bulunur.³⁸⁷ Ancak Tanrı inancının toplumsal düzen için gerekliliği hakkındaki görüşüne karşı çıkan düşünürler de mevcuttur. Muhalif görüşe göre Tanrı tasavvuru yalnızca bireysel ihtiyaçları karşılamak ve toplumu uygarlaştırmak amacıyla yaratılmış işlevsel bir

³⁸⁵ Ira Allen - Saul Allen, “God Terms and Activity Systems: A Definition of Religion for Political Science”, *Political Research Quarterly* 69/3 (2016), 558.

³⁸⁶ David Gauthier, “Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke”, *Canadian Journal of Philosophy* 7/3 (1977), 425-426; Wootton, “The Fear of God in Early Modern Political Theory”, 63.

³⁸⁷ Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 841.

yanılsamadır.³⁸⁸ Bir başka deyişle siyaset ve devlet yönetimi gibi alanlarda dinî inançlara yer verilmemesi gerektiği savunulur.

Öte yandan genel itibariyle devlet başkanlarına itaat beklentisi yaygın olmasına rağmen aslında bu durum doğal kabul edilecek bir şey değildir. Zira herhangi bir varlık, fiziksel özellikleri açısından herhangi bir farklılık veya üstünlük taşımayan bir başka varlığa niçin boyun eğsin? Ancak Tanrı'nın âlemleri yönetmesi gibi devlet başkanı da ülkeyi yönetme yetkisine sahip en yetkin kişi olarak görülür ve bu da ona itaat etme eğilimini doğurur.³⁸⁹ Tanrı tasavvurunun en merkezî konumlarından biri olan itaatın³⁹⁰ siyaset düşüncesinde devlet başkanıyla ilişkilendirilmesinin nedenleri arasında, toplum içinde devlet başkanının otorite figürü olarak kabul edilmesi, toplumun düzeninin korunması ve yönetilme ihtiyacı yer alabilir. Bu nedenle siyasi otoriteye duyulan itaat duygusu, insanların Tanrı tasavvurundan türemiş anlamlara ve alışkanlıklara dayanır.³⁹¹ Hulasa devlet başkanına gösterilen itaatın temelinde, Tanrı tasavvuru içerisinde yer alan itaat olgusu arasında önemli bir bağlantı vardır.

İlk dönem İslam düşüncesinde, uluhiyet tasavvuru ve diğer teolojik konularda tam bir fikir birliği sağlanamaması, temelde Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri gibi

³⁸⁸ Charles Colson, *God and Government: an Insider's View on the Boundaries Between Faith & Politics* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2007), 68.

³⁸⁹ Luther, insanın doğasını anlatmak için ağaç metaforunu kullanır. Ağacın meyve vermesi için bir rehber veya güce ihtiyaç duymaması gibi Tanrı'ya inanan kişilerin doğasının kendi kendine şekillendiğini savunmaktadır. Walter Brueggemann, "Historical Resources: Scripture, Traditions, Liturgy: Scripture: Old Testament", *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, ed. William T. Cavanaugh - Peter Manley Scott (Hoboken, NJ, USA: Wiley-Blackwell, 2019), 68; Luther'in ağaç metaforundan yola çıkarak, ağaçların meyve vermeye tasarlandığı gibi Tanrı tasavvuru sonucunda insan davranışları, siyaset alanında da bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kurgulandığı söylenebilir.

³⁹⁰ Vahiy kaynaklı kitaplar, insanlara Tanrı'nın iradesini, buyruklarını ve öğretilerini aktaran kutsal metinlerdir; genellikle bu metinler, inananlara Tanrı'ya karşı sorumluluklarını, itaat etme gerekliliklerini ve adanmışlık prensiplerini aşılar. Sözelimi Tevrat'ta itaatle ilgili geçen bir pasaj şu şekildedir: "Bugün size Tanrınız Rabb'i sevmeyi, yollarında yürümeyi, buyruklarına, kurallarına, ilkelerine uymayı buyuruyorum. Öyle ki, yaşayasınız, çoğalasınız ve mülk edinmek için gideceğiniz ülkede Tanrınız Rab tarafından kutsanasınız. Eğer yoldan döner, kulak vermezseniz, ayartılır, başka ilahlara eğilip taparsanız, bugün size kesinlikle yok olacağınızı bildiriyorum." Tesniye, 30: 15-18; Yine Kur'an-ı Kerim'de itaatle ilgili: "De ki: Allah'a itaat edin, Resûl'e itaat edin. Eğer yine yüz çevirirseniz, artık Onun (peygamberin) sorumluluğu kendisine yüklenen, sizin sorumluluğunuz da size yüklenendir. Eğer Ona itaat ederseniz, hidayet bulmuş olursunuz." Nur, 24/54; Bu kontekste birçok dinî inancın içerisinde Tanrı'ya karşı itaatın özellikle vurgulandığı gözlemlenmektedir.

³⁹¹ Walter Brueggemann, "Historical Resources: Scripture, Traditions, Liturgy: Scripture: Old Testament", *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, ed. William T. Cavanaugh - Peter Manley Scott (Hoboken, NJ, USA: Wiley-Blackwell, 2019), 68.

hususları içeren tartışmaların veya anlaşmazlıkların ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Bu durum, İslam toplumu içerisinde mezhep olarak isimlendirilen itikadi ve siyasi düşünce ekollerinin ortaya çıkmasını hazırlayan önemli etkenlerden biri olmuş ve sonrasında neşet eden bu mezhepler arasında teolojik farklılıkların ve muhtelif anlayışların gelişmesine zemin hazırlamıştır.³⁹² İslam toplumunun çeşitli bölgelerinde, itikadi ve siyasi gruplar tarafından benimsenen ve ortaya konulan farklı uluhiyet tasavvuru yaklaşımları, sadece teoloji alanını değil, aynı zamanda siyaset ve ahlak alanlarını da etkileyerek çeşitli doktrinlerin gelişmesini etkilemiştir.

Uluhiyet tasavvuru, İslam toplumunda yaşanan olaylar ve toplumsal dinamikler üzerinde önemli bir etkiye sahiptir ki bu bağlamda, toplum içindeki gruplaşmanın temelinde bu olgunun belirleyici bir rol oynadığı ifade edilir.³⁹³ Özellikle İslam mezhepleri arasında ilk belirgin gruplaşmanın Haricîler³⁹⁴ tarafından oluşturulduğu düşünüldüğünde, bu ayrışmanın özünde siyaset odaklı görüşlerin yanı sıra uluhiyet merkezli bir anlayışın da etkili olduğu açıkça görülür. Haricî mezhebinin temel ilkesini oluşturan ve bu grubu toplumun diğer kesimlerinden ayrılmasını sağlayan düşünce, aslında uluhiyet eksenli bir inançtır.

Haricîler, Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı esnasında, taraflar arasında çatışmanın durdurulması için hakeme başvurulunca, “hüküm ancak Allah’ındır” inancı çerçevesinde birleşmişlerdir.³⁹⁵ Haricî düşünceleri paylaşanlar, toplumdan izole olma eğilimi göstererek Allah’ın iradesine aykırı davrandığına inandıkları her ferdin, Müslüman dahi olsa öldürülmesini caiz görmüşlerdir.³⁹⁶ Çünkü onların uluhiyet tasavvurunda, Allah’ın sıfatları arasında gazap, intikam ve

³⁹² Genel olarak İslam dünyasındaki mezheplerin ortaya çıkmasının temelini, siyaset düşüncesinde gelişen ayrılıklara dayandırmakla birlikte uluhiyet tasavvuru ve dinin algılanmasındaki farklı yaklaşımlar da etkili olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Henri Laoust, *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999).

³⁹³ Ocak, “İslam Düşüncesinde Tanrı Tasavvuru”, 70.

³⁹⁴ Haricîlik akımı, İslam tarihinde özellikle dinî konularda aşırı görüşler benimseyenler olarak tanımlanmışlardır. Başlangıçta, büyük günah işleyen müminleri tekfir etmekle sınırlı kalırken, zamanla geçirdiği evrimle birlikte her Müslümanı potansiyel olarak günahkâr ve dinden çıkmış sayma eğilimi gösteren radikal bir zihniyete evrilmiştir. Fahreddin er Râzî, *İ’tikadatu Firaki’l-Müslimin ve’l-Müşrikin* (Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1938), 46.

³⁹⁵ Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *el-Havâric Neşetühüm ve Sifâtühüm ve Âkâidühüm ve Efkarühüm* (Beyrut: Dar’ul Ma’rife, trz.), 6.

³⁹⁶ Taha Akyol, *Hâricilik ve Şîa -İslâm’da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları-* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1988), 15.

cezalandırma gibi özellikler belirginleşmiş, rahmet ve merhamet vasıfları geri plana itilmiştir.³⁹⁷ Bununla beraber bu ortak kabul edilen inançlar aracılığıyla insan düşüncesi katı bir çerçeveye hapsedilmiş ve Allah'ın iradesi yeryüzünde, dolayısıyla siyasi alanda egemen kılınması hedeflenmiştir. Söz konusu Haricîlerin bu tepkisi, sahip oldukları uluhiyet tasavvurunu, siyaset düşüncesiyle bütünleştirmeye yönelik çabaların öncüsü olarak değerlendirilebilir.

Yine “Mihne Olayı”, uluhiyet tasavvurunun siyasi düşünce üzerindeki somut etkilerinden birini gösteren belirgin başka bir örneği temsil eder. Bu olayın gerçekleşmesinde, itikadi bir mezhep olan Mu'tezile ön planda yer almıştır.³⁹⁸ Mu'tezile mezhebi için uluhiyet tasavvurunun temelini oluşturan tevhid prensibi,³⁹⁹ Allah'ı birlemeyi, O'nun tek olduğunu tasdik etmeyi ve dolayısıyla eşi veya benzerinin olmadığını kabul etmeyi ve savunmayı içerir. Mu'tezile, tevhid prensibini yalnızca Allah'ın zatında değil, aynı zamanda O'nun fiillerinde ve sıfatlarında da bir ve benzersiz olduğunu savunmuştur.⁴⁰⁰ Mezhebin tevhid ilkesine aşırı bağlılığı, zamanla sadece inançlarını değil, aynı zamanda hayata bakış açılarını da şekillendirmiştir.⁴⁰¹ Öyle ki Mu'tezile'nin ilah tasavvuru, sadece teolojik bir tartışma konusu olmakla kalmamış, yönetim ve siyasi kararlar üzerinde etkileşimde bulunarak inanç sistemlerine uymayan fert veya topluluklara hukuki yaptırımların uygulanmasında

³⁹⁷ Mehmet Kubat, “Haricilerin Allah Anlayışı”, *Mezheplerin Tanrısı -İslam Mezheplerinin Tanrı Anlayışı-*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 50.

³⁹⁸ İslam Mezhepler Tarihi alanında önemli bir araştırma konusu olan Mu'tezile mezhebi, İslam düşünce tarihinde etkili bir rol oynamış ve teolojik açıdan özgün perspektifleriyle dikkat çekmiştir. Mu'tezile mezhebinin oluşumunda baş aktör olarak öne çıkan isim Vasıl b. Ata'dır. İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 97; Maksut Çetin, “Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı”, *EKEV Akademi Dergisi* 58 (2014), 348; Mu'tezile, diğer mezheplerden ayıran önemli görüşleri şunlardır: Allah'ın ezeli sıfatlarını nefyetme anlayışı, Yüce Allah'ın ilim, kudret, hayat, semi' (işitme), basar (görme) gibi ezeli sıfatlarının bulunmadığı yönündeki görüşleriyle Mu'tezile belirginleşir. el-Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Fırak*, 74-75.

³⁹⁹ Mu'tezile'nin ilah tasavvuru, insanın duyularıyla algıladığı veya zihninde tasavvur ettiği herhangi bir şeyle kıyaslandığında, benzersiz (biricik) bir varlığa sahiptir. Allah'ın birliğine veya benzersizliğine zarar verebilecek en küçük tasavvura karşı, Mu'tezile düşünsel, fikri ve kaba kuvvet şeklinde mücadele etme eğilimindedir. Bu minvalde Abbâsî Devleti döneminde, özellikle Me'mun zamanında gerçekleşen Mihne Olayı, Mu'tezile'nin bu mücadele eğiliminin bir tezahürü olarak öne sürülebilir. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 102.

⁴⁰⁰ Abdulcebbâr el-Kâdî, *el-Usûlu'l-Hamse* (Kuveyt: Meclisu'n-Neşri'l-İlmî, 1998), 68.

⁴⁰¹ George Fadl Hourani, “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism”, *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976), 67.

belirgin bir rol oynamıştır. Nitekim Mu'tezile'nin başını çektiği Mihne Olayı⁴⁰² neticesinde, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın ezeli kelamı olup olmadığı tartışması⁴⁰³ devlet politikalarından biri hâline dönüşmüştür.⁴⁰⁴ Bu olay, İslam düşünce tarihinde önemli bir dönemeç olarak değerlendirilebilir, çünkü Mu'tezile'nin uluhiyet anlayışıyla ilgili ortaya koyduğu perspektif, açık ve spesifik bir şekilde devletin resmi bir politikası hâline dönüşmesinde etkili olmuş, siyasi ve toplumsal alanda önemli etkiler yaratmıştır.

Benzer şekilde Şîî gelenekten⁴⁰⁵ ortaya çıkıp gelişen İmamiyye mezhebinde de⁴⁰⁶ uluhiyet anlayışının siyaset düşüncesine etkisi konusunda yine önemli bir örnekle karşılaşılır. İmamiyye'nin uluhiyet düşüncesine göre imamlar, hem Tanrı tarafından insana gösterilen yüzü hem de insanın Tanrı'ya yönelen yüzü olarak kabul edilir.⁴⁰⁷ Tanrı'nın yüzü (yansıması) olarak kabul edilen imamlar, oldukça merkezî veya özel bir öneme sahip olmakla birlikte insanlara Tanrı'yı bilme ve tanıma konusunda

⁴⁰² Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olduğu kabul edildiği durumda, Mu'tezile'de ortaya çıkan endişe, taaddüd-ü kudemaya yani Allah'la ilişkilendirilen nitelikleri başka varlıklarla paylaşılması şeklinde ortaya çıkar. Bu durum Yüce yaratıcı gibi ezeli olma özelliği başka bir varlıkla paylaşılması anlamına gelir. Mu'tezile, Allah'ın ezeli olması gerektiğini savunur ve ezeliğin sadece bir varlık için geçerli olması gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla, Allah'ın kelamı olarak kabul edilen Kur'an'ın ezeli olmaması, Mu'tezile düşüncesine göre, iki ayrı varlığın ezeli olmasını ima eder ki bu da tevhid ilkesiyle bağdaşmaz. İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 504; Mu'tezile, tevhid prensibine aykırı davranışları, birey veya grupları devlet yönetimi eşliğinde sindirmeye çalışması, İslam tarihinde "Mihne Olayı" olarak anılmasına sebep olmuştur. Bayram Çınar, *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 266.

⁴⁰³ İslam düşüncesinde ortaya çıkan "Halk'ul Kur'an" (Kur'an'ın Yaratılmışlığı) meselesi, hicri ikinci asrın başlarında bir sorun hâline gelmiştir. Bu düşünce Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından geliştirilmiş olup, Allah'ın herhangi bir sıfatı olmadığına dair görüşe dayanmaktadır. Allah tüm sıfatlardan münezzeh olması sonucu olarak Kur'an-ı Kerim, Allah'ın ezeli kelamı olamaz ve dolayısıyla kutsal değildir; aksine yaratılmış bir şey olarak tasvir edilmektedir. Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 14.

⁴⁰⁴ Mihne Olayı, Abbâsî halifesi Me'mun'un 218/833 zamanında başlatılan ve Vasık'ın 232/847'deki ölümüyle sona eren bir devlet politikasıdır. Mihne süreci, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olduğuna ve onun yaratılmamış olduğuna inananların uğradıkları zulümlerin bir sembolü hâline gelmiş bir dönemdir. Hasan Onat, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 179.

⁴⁰⁵ Hz. Muhammed'in vefatının ardından hilafet konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıkların bir sonucu olarak, Hz. Ali'yi destekleyen taraftar grubu, Şîa olarak kabul edilmektedir. Sa'd b. Abdillâh Eş'arî Kumî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak* (Tahran: Matbuat-i Atâî, 1963), 2.

⁴⁰⁶ İmamiyye mezhebi, Hz. Ali'nin açık bir şekilde Hz. Muhammed tarafından kendisinden sonra imam olarak nass ve tayinle kabul edilmesi üzerine oluşan inancı benimseyenleri kategorize eden bir isim olarak tanımlanmıştır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 189-190.

⁴⁰⁷ Henry Corbin, *Tanrının Yüzü, İnsanın Yüzü*, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan - Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 210.

rehberlik eder.⁴⁰⁸ Durum böyle olunca imamların siyasi konulardaki kararlarına dair tartışmalara girmek, çeşitli düşünce ve görüşleri sorgulamak veya eleştirmek uygun görülmemektedir. Zira bu kararlar bir bakıma ilahî bir kaynağa dayanmakta ve Allah'ın kesin bir emri olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede Allah'ın bir yansıması olarak kabul edilen imamlar hem ilahî hem de siyasi bir aktör olarak konumlandırılmaktadır.⁴⁰⁹ Onların varlığı ve otoritesi, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve iradesinin uygulayıcısı olarak algılanır. Netice itibariyle bu vakıa, uluhiyet tasavvurunun siyaset düşüncesini derinden etkilediği ve siyasi meşruiyetin kaynağının ilahî bir temele dayandırıldığı bir örnek olarak değerlendirilebilir.

İslam mezhepleri bağlamında Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerine dair meseleler, yukarıda ele alınan örneklerde de görüldüğü üzere, salt teolojik bir tartışma alanı olmaktan çıkarak müminlerin düşünce sistemini etkilemiş ve bu etkileşim siyaset düşüncesine de yansımıştır. Durum böyle olunca her bir mezhep veya topluluğun uluhiyet algısının, siyaset düşüncesine sirayet etmemesi oldukça düşük bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir. Her bir İslam mezhebi özelinde bu durumla ilgili çeşitli spesifik örnekler sunmak mümkündür. Mesela, Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşleri, Mihne olayına yol açacak kadar önemli siyasi sonuçlar doğurmuştur. Mürcie mezhebi, büyük günah işleyenlerin akıbetini Allah'ın takdirine bırakarak, genel itibariyle iç siyasi olaylara tarafsız bir yaklaşım sergilemesine yol açmıştır. Hariciler, "Hüküm ancak Allah'a aittir" ilkesinden hareketle tahkimi reddederek siyasi krizlere ve istikrarsızlığa sebep olmuşlardır. Şiîler, imamları Allah'ın yeryüzündeki

⁴⁰⁸ İmamiyye mezhebinde, imamet düşüncesi, sadece siyasi bir karaktere sahip olmakla kalmaz. Aynı zamanda uluhiyet tasavvurunda tevhid ilkesiyle de sıkı bir ilişki içerisindedir. Onlara göre imamet makamı olmadan tevhid prensibini tam olarak anlamak mümkün değildir. Çünkü imamlar, insanları Allah'a ilişkin yanlış tasavvurlardan, özellikle teşbih (antropomorfizm) ve ta'til gibi aşırı uçlardan koruyan rehberler olarak görülürler. Corbin, *Tanrının Yüzü, İnsanın Yüzü*, 217; Dolayısıyla imamet düşüncesi, tevhid ilkesiyle bağlantılandırılarak hem dinî hem de siyasi meşruiyetin kaynağı hâline getirilmiştir.

⁴⁰⁹ Bu çerçevede Şeriati'nin açıklamaları şu şekildedir: "İmamet, bir ümmet oluşturan devrimci bir düzene inanmaktır. Bu düzen, bir rejim olarak tarihin öteki rejimleri karşısında oluşmuştur. Onun misyonu, velayette belirttiğim misyondur. Bu misyonun Peygamber'den sonraki özel örneği ise Ali Şiası'nda Şia imamlarıdır. Bu Şia imamları, kendi insanî kişilikleri nedeniyle toplumun rehberliği hakkını ellerinde bulundururlar. Toplum ise, onların rehberliğine gereksinim duyar. Dolayısıyla, Ali Şiası'ndaki kavramıyla imamete inanmak, inanmış insanın bu düzen karşısı her tür düzen karşısında teslimini olumsuzlamaktadır. Ayrıca bu, masum imamın gaybeti döneminde Şia'nın kabul edebileceği hükümetlere inanmak demektir. Bunlar, Şiî imamından aldığı niyabetle, aynı kurallara, aynı amaçlara göre halkı yöneten hükümetlerdir." Ali Şeriati, *Ali Şiası- Safevi Şiası* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2009), 203.

tecellisi olarak görüp günahsız kabul etmeleri, kendilerine özgü bir siyasi anlayış geliştirmelerine yol açmıştır. Farabi, İbn Rüşd ve İhvân-ı Safâ gibi düşünürlerin “mükemmel şehir” idealleri de Allah’ın mükemmeliyet anlayışından etkilenmiştir. Dolayısıyla İslam mezhepleri ve İslam düşünürleri, siyasi tasavvurlarını şekillendirirken Allah’ın niteliklerini veya O’nun rızasını esas almaksızın herhangi bir siyasi ideoloji geliştirmedeği ifade edilebilir.

İnsanın inançlarından bakış açısına, hayatla ilişkisinden varlıklara yüklediği anlamlara ve dünyada oluşturduğu düzene kadar pek çok alanda, Tanrı tasavvurları belirleyici bir rol oynar.⁴¹⁰ Bu çerçevede beşerî düzlemde kurulan siyasi kurumların, uluhiyet tasavvurundan bağımsız olarak düşünülmesi pek mümkün değildir. Bir düşünce sisteminde, her şeyin mutlak sahibi ve yaratıcısı olarak Yüce bir Yaratıcı’nın varlığı kabul edildiğinde, bu ilkeye ait düzen ve niteliklerin siyasi tasarımlara aktarılması kaçınılmaz bir olgu olarak kabul edilmesi gerekir.⁴¹¹ Zira aşkın varlığa ilişkin inançlar, başlangıçta kişilerin davranışlarını etkilerken, zaman içinde bu etki, siyaset düşüncelerine sızar. Buna paralel olarak İhvân-ı Safâ risalelerinde, özellikle uluhiyet tasavvurunun siyaset düşüncesine nasıl transfer edildiğini gösteren çarpıcı örnekler bulunur.

İhvân-ı Safâ sisteminde uluhiyet tasavvurunun siyasi düşünceye yansımalarını analiz etmeden önce bu etkileşimin merkezinde yer alan “inanç” olgusunun tetkik edilmesi, konunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılması adına elzemdir. Takdir edilmelidir ki uluhiyet tasavvurlarının siyasi alanda benimsenmesine neden olan merkezi pozisyonları kavramak, bu düşünsel yapıların evrimini ve siyasi kararların temelini anlamamıza yardımcı olur.

İhvân-ı Safâ, inanç konusunun önemini daha net bir şekilde ortaya koyabilmek için risalelerinde, anlamlı bir hikâyeye başvurmuştur. Buna göre İsfahanlı Yahudi Hûşak ve Kirmanlı Mecusi Muga arasında geçen hikâyede, farklı inançlara sahip iki

⁴¹⁰ Faruki’nin kaleme aldığı “Tevhid” isimli eser, uluhiyet tasavvurlarından tevhid anlayışının insanların düşünce dünyasına ve hayatına yansımalarını detaylı bir şekilde inceleyen önemli çalışmalardan biridir. Geniş bilgi için bkz. al Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*.

⁴¹¹ Uluhiyet tasavvurunun siyasete yansımalarını doğrudan ele alan “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması” başlıklı akademik makale, konuyu detaylı bir şekilde inceleyen önemli kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bkz. Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”.

kişi ele alınır.⁴¹² Bu hikâyeye göre “Hûşak, tek bir Tanrı’ya inanan, kendi inancını paylaşmayanları düşünmeyen, kendi inançlarına karşı çıkanların mal ve kanının helal olduğuna iman eden birisidir. Ona göre Tanrı’nın yardımı, öğüdü, desteği ve rahmeti yalnızca kendi gibi inananlara yöneliktir; diğerlerine ise bunların tamamı haramdır.” Muga’nın inancı ise “iyiliği hem kendi hem de bütün insanlar için dileyen, kendi inancında olsun veya olmasın, kimsenin kötülüğünü isteyemeyen ve yargılamayan” bir inanç yapısı üzerinedir.

Zorlu koşullarda yolculuğunu sürdüren Hûşak, Muga’nın iyimser inançlarını kullanarak, kendi çıkarları doğrultusunda değerlendirmeye karar verdi. Bu durum üzerine Hûşak, inancına dayalı olarak Muga’dan azığını ve kısa bir süreliğine olsa da bineğini paylaşmasını talep etti. Muga, Hûşak’ın zorlu durumunu fark edince, kendi inancı doğrultusunda, onun karnını doyurması için yanındaki azığını paylaştı ve yolculuk ederken dinlenmesi için atını verdi. Ancak Hûşak, karnını doyurduktan sonra ata binerek Muga’dan kaçmaya başladı. Muga, Hûşak’ın arkasından bağırdığında, Hûşak şu şekilde cevap verdi: “Ey Muga! Ben sana inancımı anlattım, sen de bana kendi inancını anlattın. Sen inancını uygulayıp gerçekleştirdin. Aynı şekilde ben de inancımı uygulayıp gerçekleştirmek istiyorum” diyerek uzaklaştı. Muga, çölde kaldığı zorlu durumun getirdiği çaresizlikle ölümün yaklaştığını hissetti. Bu aşamada o, yakararak Tanrı’dan Hûşak’a hakikati göstermesini diledi. Muga çaresiz bir şekilde biraz ilerledikten sonra Hûşak’ın attan düştüğünü ve boynunun kıldığını fark etti. Aciz bir hâlde kalan Hûşak, yine Muga’ya ‘dinini uygula ve inancını gerçekleştir’ şeklinde yakarışlarda bulundu. Mecusi Muga, Yahudi Hûşak’ın kendisine yaşattıklarından dolayı kırgın olmasına rağmen yine ona acıdı ve nihayetinde onu, iyileşmesi için ailesine yanına götürerek teslim etti.

Hikâye üzerinden İhvân, Yahudi Hûşak’ın, Mecusi Muga’yı anlamasını engelleyen sebepleri şu şekilde sıralamıştır: İçinde büyüdüğü inançlar ve alıştığı dinî uygulamalar, onu bu hâle dönüştürmüştür. Kendi inancından olan şeylere uymak, uzun süre boyunca tekrarlanan alışkanlıklar hâline gelmiş ve onun karakterini

⁴¹² Bu seyahat, karşılaştıkları zorluklar ve deneyimledikleri olaylar aracılığıyla, birbirlerinin kültürlerini ve inançlarını anlama fırsatı sunar. İki yolcu, sahip oldukları farklı inançları hayatlarına nasıl yansıttıklarına dair anlamlı bir örnek göstermektedir.

oluşturmuştur. Onun karakterini değişmez bir tabiat hâline getirmiştir. Nitekim Hûşak için inançlarını terk etmek ve onlardan kurtulmak artık çok zor hâle gelmiştir.”⁴¹³

Yukarıda ifade edilen hikâye, inanç ve değerlerin kişilerarası ilişkileri nasıl şekillendirdiğine dair çarpıcı bir örnek teşkil eder. Hikâyede, Hûşak’ın kendi inanç sistemine bağlı kalarak başkalarına yardım etme yükümlülüğünü ihlal etmesi ve hatta yardım gördüğü kişiyi ölüme terk etmesi, inançlarının davranışları üzerindeki belirleyici etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu hikâyeden hareketle insan bedeni, metaforik olarak bir kuklaya benzetilebilir. Kuklanın hareketleri, onu yönlendiren görünmez ipler tarafından belirlenir. Benzer şekilde insan davranışlarını yönlendiren görünmez ipler de mevcuttur ve bunlar arasında inanç, en güçlü ve etkili olanlardan biridir. Dolayısıyla inanç hâline dönüşen anlamlar, bireylerin ahlaki yargılarını, karar verme süreçlerini ve diğer insanlarla olan etkileşimlerini derinden etkileyebilir.

1. ALLAH’IN BİRLİĞİ VE SİYASET

İslam dininin ana eksenini teşkil eden ve dinî yapının temel taşlarından biri olan tevhid ilkesi, Allah’ın birliğine vurgu yaparak O’nu eşsiz, tek ve aşkın bir varlık olarak konumlandırır. Müslümanların inanç sistemlerinin özünü oluşturan bu ilke, İslam dininin en çok üzerinde durduğu ve önem atfettiği kavramlardan biridir.⁴¹⁴ Bu yüzden İslam dinine mensup bir kişinin, tevhid ilkesinden bağımsız bir inanç sistemi benimsemesi mümkün değildir.

Allah’ın birliği öğretisi, salt bir metafiziksel ilke olarak algılanıp, yalnızca tasavvur edilen ilahların reddi ve tek bir Yaratıcı’nın kabulü ile sınırlandırılmayacak kadar kuşatıcı bir nitelik taşır. Zira tevhid inancı, insan hayatına yön veren ahlaki prensipleri ve değerleri de bünyesinde barındırır. Bu çerçevede Allah’ın birliği kavramı, salt dinî bir dogma olmanın ötesinde, Müslümanın hayatının her alanını kuşatan temel bir anlayış ve duruş olarak tezahür eder. Öyle ki İslam dininin çeşitliliği, zenginliği, tarihi, kültürü, hikmeti ve medeniyeti Allah’ın birliği ilkesi üzerinden billurlaşır. Hatta gerçeklik, hakikat, zaman, uzay, dünya ve insanlık tarihi gibi her şey

⁴¹³ Hikâyenin uzun versiyonu için bkz. Resail, 1/253-254-255.

⁴¹⁴ Şaban Ali Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2009), 3.

tevhid prensibiyle bağlantılıdır.⁴¹⁵ Bu doğrultuda tevhid inancı Müslümanların dünya görüşünü, hayat anlayışını ve varlık algısını kökten etkiler ve biçimlendirir. Allah'ın birliği ilkesi üzerine inşa edilen inanç sisteminde, her şeyin O'nun iradesi, kontrolü ve yönetimi altında olduğu düşüncesi hakimdir. Bu anlayış, beraberinde varoluşsal birlik bilincini de getirir. Her şeyin tek bir kaynaktan, yani Allah'tan gelip yine O'na döneceği idraki, insanın kendisini, hayatı ve evreni algılama biçimini derinden etkileyerek bütüncül bir bakış açısı sunar.

İnsan, varlıklar âleminde kendisini diğerlerinden belirgin bir biçimde ayırtıran özgün niteliklere sahip bir varlıktır. Esasen maddeden yaratılmış olması, onu öz itibarıyla diğer varlıklardan ayırmaz, ancak her şeyin sahibi olan Yaratıcı'nın kendisine ruhundan üflemesiyle insan, müstesna bir konuma yükseltilmiştir.⁴¹⁶ Bu üflemeyle insan, fiziksel, zihinsel ve ruhsal yapısıyla akıllı, bilinçli ve irade sahibi bir özneye dönüşmüştür. Bu dönüşüm, onu canlılar hiyerarşisinde meleklerin dahi secde ettiği, “eşref-i mahlukat” (yaratılmışların en şerefli) olarak nitelendirilen ve yeryüzünde halifelik görevini üstlenen bir konuma yükseltmiştir. Dolayısıyla insanı salt maddî bir varlık olmaktan çıkarıp ona benzersiz bir değer ve anlam kazandıran temel unsur, işte bu ruhsal boyuttur. Kendisine bahşedilen bu eşsiz nitelikler, insanı varoluşsal arayışlara yönelmeye sevk etmiştir.⁴¹⁷

Kendisini, diğer insanları, toplumu ve çevresini değiştirme kabiliyetiyle donatılmış olan insan, doğası gereği siyasete yönelmeye meyillidir. Risalelerde siyasetin beş farklı açıdan ele alınmış olması, insanın bu fitri eğilimini ve siyasetin çok boyutlu yapısını gözler önüne sermektedir.⁴¹⁸ İhvân-ı Safâ, siyasette aradığı cevapları ve dönüştürmeyi arzuladığı toplumsal hayatı, aşkın bir varlığın ilahî düzeninde bulmuştur. Bu çerçevede hem siyaset anlayışları hem de siyasi tasavvurları, ilahî düzen ve aşkın varlık perspektifiyle şekillenmiştir. Cismanî âlemden ziyade ruhani âleme daha fazla önem vermeleri de İhvân'ın ilahî düzen ve aşkın varlık anlayışının merkezinde ruhanî boyutun yer aldığını açıkça gösterir.

⁴¹⁵ al Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, 9-10.

⁴¹⁶ Resail, 2/168-169.

⁴¹⁷ İzzeti, *İslam'da Siyaset Teorisi*, 197.

⁴¹⁸ Resail, 1/246.

İhvân-ı Safâ düşüncesine göre yaratılmışlar arasında yer alan insanın gerçek anlam ve hakikate ulaşabilmesinin tek yolu, Allah’a ve O’nun birliğine yönelmekten geçer. Zira Allah her şeyin başıdır ve varlığı itibariyle biriciktir. O, ulvî ve suflî âlemin, ruhanî ve cismanî varlıkların, kısacası her şeyin Yaratıcı’sı ve sahibi konumundadır.⁴¹⁹ Dolayısıyla her şeyin yaratıcısı, sahibi ve her şeye muttali olan bir varlığın kabulü, hakikat ve anlam arayışının Tanrı kavramı dışında bir yerde aranmasını anlamsız kılar. Bu nedenle her şey üzerinde egemen sahibi olan Yüce varlık karşısında insana düşen görev, Rabbine benzemesidir. Bu sayede insan, ancak bu şekilde yeryüzünde ve diğer âlemde yetkinlik ve saygınlık kazanarak hakikate ulaşabilir ve anlam arayışına cevap bulabilir.⁴²⁰

Evrende var olan ve devam eden işleyişteki herhangi bir çelişkinin olmayışı, mükemmel bir düzenin hâkim olduğunun göstergesidir. O hâlde Allah’ın birliğinin kavranması, dünyadaki işleyişin daha iyi anlaşılmasına ve mevcut noksanlıkların giderilmesine yardımcı olur. Öyleyse tevhid inancı, salt bireysel bir inanç sistemi olmanın ötesinde, toplumsal dönüşüm için de bir rehber niteliği taşır. İhvân-ı Safâ da Allah’ın birliğinde tasavvur ettikleri mükemmelliğin bireysel hayata entegre edilmesini ve ilahî modele uygun bir düzeni toplumsal düzlemde inşa etmeyi amaçlamıştır.

Allah’ı “Rabb”, “Melik” ve “Hâkim” “olarak kabul etmek, Allah tasavvurunun insanın günlük hayatında birtakım etkilerini beraberinde getirir. Yaratıcı’nın bu sıfatlarla kavramsallaştırılması, O’nun hakimiyet alanının yalnızca ruhanî âlemlle sınırlı olmadığı anlamına gelir ki bu da O’nun fiillerinin yeryüzüne müdahalede bulunma potansiyelini gösterir. Nitekim İhvân-ı Safâ, müminlerin maruz kaldıkları sıkıntıları, otoriter, her şeyi bilen, kudretli ve duaları işiten bir ilahî varlığa olan inançları aracılığıyla aşabileceklerini savunur. Allah’ın varlığı duyusal olarak algılanamaz ve mekânsal olarak belirlenemez olsa da her şeyi sürekli gözetten bir varlık olarak tasavvur edilir.⁴²¹

⁴¹⁹ Resail, 3/23.

⁴²⁰ Resail 1/246.

⁴²¹ Resail, 4/160.

Klasik anlayışa göre merkezi dünya olan evrendeki her şeyin Yaratıcı'sı ve dolaysız sahibi Tanrı'dır; bu, siyasi gücü de kapsar.⁴²² Siyasi iktidar, bu bağlamda, Tanrı'nın iradesi ve düzeni doğrultusunda işleyen bir unsur olarak düşünülür. Tanrı'nın mutlak egemenliği altında, dünya ve içindeki tüm varlıklar, onun tasarımı ve iradesine bağlı olarak varlığını sürdürür. Toplumların siyasetini yöneten çeşitli devlet başkanlarının sayısı hem tarihsel hem de çağdaş dönemlerde oldukça fazladır. Farklı ülkelerde ve yönetim biçimlerinde pek çok lider, devletlerin ve toplumların siyasi süreçlerini yönlendirir. Risalelerde, ilahî hikmet ve rabbanî inayet çerçevesinde, devlet başkanlarının sayısının fazla olması doğal bir olgu olarak kabul edilir. Aynı zamanda Allah'ın birliği ilkesi gereği, tüm devlet başkanları, Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olarak değerlendirilir.⁴²³ Bu paradigma, yönetimlerin ve siyasi otoritelerin ilahî düzenin bir yansıması olduğunu ve tüm yöneticilerin Allah'ın mutlak egemenliği ve iradesi doğrultusunda görev yaptığını vurgular.

Diğer yandan her devlet organizasyonunda en üst yönetici makamı olan devlet başkanlığının tek bir kişiye verilmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Devlet teorileri ve ideal devlet tasavvurlarında, genellikle devlet başkanlığı görevi tek bir kişiye verilerek tasarlanır. Peki neden herhangi bir devletin başında veya ideal devlet tasavvurunda birden fazla devlet başkanı bulunmamaktadır? Devlet başkanı makamında, sayıca fazla yöneticinin olması hâlinde, devlet işlerinin yönetimi kolaylaşmaz mı? Elbette, birden fazla devlet başkanının bulunmasının, devlet işlerinin yönetimini kolaylaştıracağı düşüncesi, ilk bakışta mantıklı görünebilir. Hatta basit bir mantık yürütülerek, devlet başkanı makamında birden fazla kişinin bulunması iş paylaşımı sayesinde devlet işlerini daha kolaylaştıracağı düşünülebilir. Ancak İhvân-ı Safâ düşüncesinde bu soruların cevabı tam tersi yöndedir.

Risalelerde, her ferdin doğasından kaynaklanan bir liderlik arzusu taşıdığına işaret edilir.⁴²⁴ İnsanın içsel dünyasında var olan bu duygu, siyasi erk üzerindeki talebi artırarak tek başına yönetme arzusunu güçlendirir. Bu durum, devlet başkanı makamında bulunan kişiler arasında kıskançlıkların ve çekişmelerin kaçınılmaz bir şekilde artmasına neden olur. Ortaya çıkan bu tablo neticesinde, devlet işleri birbirine

⁴²² Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü* (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 86.

⁴²³ Resail, 2/215.

⁴²⁴ Resail, 1/258.

karışarak düzeninin bozulmasına ve toplumda huzursuzluğun artmasına sebep olur.⁴²⁵ Şüphesiz ki devlet başkanlığı makamı, ortak kabul etmeyen bir mevki ve görev yeridir. Prensip olarak, devlet başkanı tektir ve aynı anda iki farklı başkana biat etmek meşru değildir. İhvân-ı Safâ'nın devlet başkanının tekliği konusundaki yaklaşımı, birden fazla ilahın varlığının evrende düzensizlik yaratacağı düşüncesiyle paralellik arz eder.

İhvân-ı Safâ'nın devlet başkanı makamı hakkında ortaya koyduğu görüşlerin arka planında, açık bir şekilde tevhid prensibiyle ilişkilidir. Nasıl ki Allah, varlığı ve iradesiyle bütün âlemi tek başına yönetiyorsa, aynı şekilde O'nun halifeleri sayılan devlet başkanları da ülkesini yalnız başına idare etmelidir.⁴²⁶ Bununla birlikte ruhanî varlıklar arasında Allah'ın varlığı en başta olduğu gibi toplum sınıflandırmasında devlet başkanı da ilk sıradadır.⁴²⁷ Bu vaziyet, gökyüzünde var olan sayısız gök cisimleri arasından güneşin konumuna benzetilir.⁴²⁸

İhvân-ı Safâ düşüncesine göre Allah'ın her şey ve bütün varlıklar üzerinde mutlak iktidar⁴²⁹ ve otorite⁴³⁰ sahibi olduğu gibi, aynı şekilde devlet başkanının da toplum üzerinde tek başına iktidar ve otoriteye sahip olduğu düşüncesi, Allah'ın birliğindeki düzenin toplumsal düzene transferini gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir. Zira bütün siyasal faaliyetlerin tek bir kişide toplanmaya çalışılması, tek Tanrı'yı devlet başkanıyla özdeşleştirme düşüncesinin bir sonucudur. Bu hadise, teorik düzeydeki tasavvurun, dünya hayatında pratik bir hâle gelmesidir. Bu doğrultuda ruhanî ve cismanî âlemin sahibi Yüce Yaratıcı ile dünyevî iktidarın birlikteliği şeklinde yorumlanabilir.⁴³¹ Böyle bir adımın temelinde, en yüce iktidar ve otorite sahibi Allah'ın, iktidar sahibi devlet başkanı arasında teorik bir uzlaşma sağlanması anlamına gelir.

⁴²⁵ Resail, 1/242.

⁴²⁶ Resail, 2/98.

⁴²⁷ Resail, 2/28.

⁴²⁸ Resail, 2/219.

⁴²⁹ Resail, 1/325.

⁴³⁰ Resail, 4/287.

⁴³¹ İhvân-ı Safâ'ya göre Allah, din ve dünya işlerini birleştirmeyi murat etmiş olup, bu nedenle Hz. Peygamber'e risalet vazifesinin yanında hükümrانlık görevini de vermiştir. Bu önemli düşünce çerçevesinde, risalelerde, "hükümrانlık ve din ikiz kardeştir" ifadesine vurgu yapılmıştır. Resail, 4/76; Dolayısıyla İslam toplumlarının siyaset düşüncesinde, dinî inançların dikkate alınması, bir bakıma zaruri hâle gelmiştir.

Öte yandan devletin yönetimine ilişkin karar alma süreçlerinin etkinliğini ve tutarlılığını sağlamak adına, tek bir otoritenin varlığı kabul görmüş bir gerekliliktir. Birden fazla liderin varlığı, karar alma süreçlerini karmaşıktırarak yönetimde tutarsızlık ve çatışmalara yol açabilir. Bu nedenle devlet başkanlığı pozisyonu genellikle tek bir kişi tarafından temsil edilir. Günümüzde dahi, bu model yönetimin sağlamlaştırılması ve etkinliğinin artırılması amacıyla siyasi sistemlerde yaygın ve güçlü bir şekilde benimsenmeye devam etmektedir.

1.1. Allah'ın Birliği ve Topluma Yansıması

Dünya çapında, çeşitli coğrafyalarda yaşayan insan toplulukları, farklı kültür, dil, gelenek ve inanç üzerinden hayatlarını sürdürürler. İhvân-ı Safâ düşünce sistemine göre toplulukların uluhiyet tasavvuruna yaklaşımı, olayların ve olguların farklı bir şekilde yorumlamasına sebep olur. Hatta uluhiyet tasavvurundaki farklı yaklaşımlar, toplulukların değerlerini, etik anlayışlarını ve genel dünya görüşlerini çeşitlendirir ve belirginleştirir. Bu durumu açıklamaya çalışan İhvân, şu örneğe değinir: Tanrı tasavvurunda düalist bir zihniyeti benimseyen topluluklar, ikili bir perspektife sahipken, Hristiyanlar üçlü bir yaklaşım sergilerler. Tabiatçı topluluklar dörtlü bir anlayışı benimserken, Hürremi topluluk,⁴³² konulara beşli bir yaklaşımı kabullenir. Bazı topluluklar altılı bir bakış açısına yönelirken, diğerleri yedili bir perspektifi tercih eder. Müzikle ilgilenen topluluklar da sekizli bir anlayış görülürken, Hint kökenli topluluklar ise dokuzlu bir bakış açısıyla konuları ele alır.⁴³³ Bu çeşitlilik, her topluluğun kendi kültürel geçmişi, inanç sistemleri ve ilgi alanlarına dayalı olarak dünyayı yorumlama biçimini yansıtır. Bu doğrultuda her topluluğun kendi değerleri, inançları ve ilgi alanları doğrultusunda dünyayı algılaması ve anlamlandırması şeklinde açıklanabilir.

⁴³² Hürremiyye, Mezdek tarafından kurulan dinî bir harekettir. İran kaynaklı aşırı Şîî düşünceleri barındıran ve Arap karşıtı düşünceleri taşıyan fırkalara verilen isimdir. Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Hürremiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/500; Bağdadî, Hürremiyye'yi İslam dünyası içinde ortaya çıkan düşünce akımları çerçevesinde değerlendirir; ancak bu düşünce akımlarının inanç meselelerinde aşırıya gitmeleri nedeniyle İslam dairesinden çıktıklarını belirtir. el-Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Firak*, 206.

⁴³³ Resail, 3/25.

İslam toplumunu diğer toplumlardan ayıran birçok özellik bulunmasına rağmen en önemli husus Allah'ın birliğine olan kesin inanç ve bu inancın toplumun temel değeri olarak benimsenmesidir. Bu inanç, "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir" prensibiyle sistematik bir temele oturtularak toplumun değerlerinden biri hâline gelir. İslam inancında, Allah'ın birliği konusunda, fertlere karşı herhangi bir zorlama olmamasına rağmen O'ndan gelen dünyevî emir ve kanunlar hususunda İhvân-ı Safâ, insanların zorlanabileceği görüşünü savunur.⁴³⁴

Allah'ı birleyen topluluklar, O'nun birliğinin bilincine sahiptir ve her şeyin O'ndan geldiğini, nihayetinde yine O'na döneceğini bilir. Risalelerde böyle bir inancı taşıyan kimseler, "muvahhid" olarak isimlendirilir.⁴³⁵ Muvahhid kimseler, mutlak komuta ve hakimiyet gücünün yalnızca Allah'ta olduğu inancını baskın bir şekilde benimser.⁴³⁶ Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki "...sonra Allah, ayetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir"⁴³⁷ ayetinden hareketle hüküm yalnızca Allah'a aittir ve bu inanç doğrultusundaki insanlar, O'nun hükümlerine uymak zorundadırlar.⁴³⁸

Varlıkların mükemmelleşme süreci, yalnızca Allah'a duyulan sevgi ile mümkün hâle gelir. Allah'ın birliği anlayışının temeli olan sevinç, güzellik, fazilet ve haz gibi kavramlar, evrenin anlamını ve yönünü belirleyen ilham kaynağıdır. Bu sevinç ve güzellikler, Allah'a olan bağlılığın bir sonucu olarak kabul edilir ve toplumun kemale ermesinin tek yolu olarak görülür.⁴³⁹ Bundan dolayı Allah sevgisi, tüm insan eylemlerinin ve isteklerinin altında yatan temel motivasyon olarak kabul edilebilir ve bu nihaî hedefe ulaşmak, siyasi ve sosyal örgütlenmelerin varlığı ve iş birliği olmaksızın mümkün değildir. Ancak bu faaliyetlerin bir araya gelmesi neticesinde, taklit edilen ilk maşuka ulaşmayı mümkün kılabilir.

⁴³⁴ Resail, 4/450.

⁴³⁵ Resail, 3/33.

⁴³⁶ Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, 26.

⁴³⁷ Hac, 22/52.

⁴³⁸ Resail, 4/293.

⁴³⁹ Resail, 3/88-89-149-150; İnsanın bedeniyle metafizik âleme yükselme ve oradaki güzellikleri deneyimleme imkânının bulunmaması nedeniyle, nefsin bedende bulunduğu süre zarfında eğitmesi gerekliliği ortaya çıkar. İhvân-ı Safâ'nın bakış açısına göre, nefis dünyevî arzu ve hazzlardan uzaklaştıkça, ulvî âleme ulaşma ve orayı hak etme süreci kolaylaşır. Resail, 1/125.

Tevhid anlayışının bir yansıması olarak, yaratılan her şey birbiriyle uyumlu ve hikmetli bir düzen içindedir. Görünürde çeşitlilik arz eden her şey, aslında özünde tektir. Bu sebeple âlem tüm parçalarıyla tek bir bedene benzetilir.⁴⁴⁰ Aynı şekilde görüş farklılıkları sebebiyle çeşitli mezhepler ortaya çıksa da bu mezhepler de nihayetinde tek bir vücudun uzuvları gibi değerlendirilir.⁴⁴¹ Bu benzetme, evrendeki ve toplumdaki farklı unsurların, bir bütünlük içinde var olduğunu ve birbirlerini tamamladıklarını ifade eder. Bu durumla bağlantılı olarak risalelerde, vahdaniyet düşüncesi gereği hiçbir millet veya ırk diğerinden üstün tutulmaz. Zira insan, evrenin küçük bir modeli olarak kabul edilir ve tüm öğeleri farklı oranlarda bünyesinde barındıran bir varlık olarak görülür.⁴⁴² Bu anlayış, tüm insanları ve toplumları ilahî düzenin ve birliğin ayrılmaz parçaları olarak kabul eder, herhangi bir ayrımcılığı ve üstünlük iddiasını reddeder.

Tevhid inancı, toplumun birlik ve bütünlüğünü koruma temasına dönüşerek siyasi düzenin ve toplumsal birlikteliğin bilincinin oluşmasında etkili olmuştur. Bu kapsamda İslam'daki ümmet bilinci, Allah'ın birliğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Allah'ın birliğine inanıldığı gibi İslam toplumları da bir bütün olarak tek bir varlık gibi kabul edilir.⁴⁴³ Bu bilinç doğrultusunda her Müslüman, yeryüzünde mutlak iradenin gerçekleşmesi için çaba göstermesi gereken bir üyedir. Allah'ın birliğini yansıtan bu ümmet bilinci korunarak dünyada adalet, barış ve iyilik için aktif bir rol üstlenilmelidir.⁴⁴⁴

İhvân-ı Safâ'ya göre bir bireyin İslam ümmeti içinde yer alabilmesi için belirli temel inançları kabul etmesi gerekmektedir. Bu temel inançlar arasında Allah'ın tek ve eşsiz olması, evrenin bir başlangıcının bulunması, Allah'ın peygamberlere vahiy göndermesi, İblis'in O'na isyan etmesi, meleklerin O'na itaat ve secde etmesi, gökyüzü ve yerin yaratılması gibi esaslar yer almaktadır. Bununla birlikte kıyamet, diriliş, mahşer günü, hesap verme, mizan, sırat köprüsünden geçme, cehennem azabından kurtuluş ve cennet nimetleriyle ödüllendirilme gibi ahiret inançlarının yanı sıra, geçmişe ve geleceğe dair verilen bilgilerin de kabul edilmesi gerekmektedir.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Resail, 2/109.

⁴⁴¹ Resail, 4/72.

⁴⁴² Resail, 2/343.

⁴⁴³ Resail, 4/242-243.

⁴⁴⁴ al Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, 96.

⁴⁴⁵ Resail, 4/242.

Bu temel inançlardan biri veya birkaçının reddedilmesi durumunda, aynı şeriat prensiplerine sahip olunamayacağından ümmet içinde birlik ve beraberliğin sağlanması zorlaşabilir. Durum böyle olunca Allah'ın varlığına ve birliğine dair ortak inançlar, millet fark etmeksizin insanların birbirine bağlanmasına ve birleşmesine katkıda bulunur.

Ümmetin birliği ve mutluluğunun sağlanması amacıyla siyaset önemli bir araç olarak öne çıkar. Siyaset aracılığıyla ümmetin eylemlerinin bilinmesi ve anlaşılması, erdemli davranışların yerleştirilmesini ve korunmasını mümkün kılar.⁴⁴⁶ Bu minvalde siyasetin etkin bir biçimde kullanılması, toplumda birlik, adalete dayalı bir düzen ve ümmetin genel mutluluğunun güvence altına alınması için stratejik bir araç olarak işlev görür.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde, toplumu kötülüklerden arındırmak amacıyla siyasetin işlevsel hâle getirilmesi büyük önem taşır. Bu perspektife göre inancın tamamlayıcı ögesi dünya hayatıdır. Ancak dünyanın cazibesi, insanları doğru yoldan saptırabilir ve dünyevî zevklere kapılarak acı çekmelerine yol açabilir. Bu durumun farkında olan bireyler, nefsanî arzulardan uzaklaşarak ulvî âlemin mutluluğuna erişebilirler.⁴⁴⁷ İhvân sisteminde dünya hayatı, insanı ahirete hazırlayan bir basamak olarak değerlendirilir. Bu açıdan İhvân, bir hikâye aracılığıyla toplumdaki manevî hastalıklardan nasıl kurtulunacağını şu şekilde tasvir eder.

Hikâyeye göre sebebi bilinmeyen ve mahiyeti anlaşılamayan bir hastalık, belirsiz bir şekilde bir şehirde ortaya çıkar. Bu durumu fark eden bir bilge, halkın maruz kaldığı rahatsızlık için çare aramaya karar verir. Ancak bilge, doğrudan müdahale etmesi durumunda ciddiye alınmayacağını hatta düşmanlıkla suçlanacağını düşünür. Bu sebeple, önce şehir halkından faziletli bir adamı, yaptığı ilaçla iyileştirir. Adam, şurubun etkisiyle duyularında rahatlama, bedeninde sağlık ve ruhunda güç hisseder. Bu iyileşmeyi gördükten sonra, kendi başına bir şey yapıp yapamayacağını sorar. Bilge ise halktan birinin tedavi edilebilmesi için yardımını ister. Bunun üzerine fazilet sahibi adam, en yakın arkadaşının iyileşmesine yardımcı olur. İyileşen kişi de aynı şekilde, bilgenin iyiliğine karşılık bir şey yapmak isteyerek başka birine yardım

⁴⁴⁶ Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 265.

⁴⁴⁷ Resail,, 1/126.

eder. Bu döngü defalarca tekrarlanarak şehir halkından her seferinde bir kişi daha hastalığından kurtulur ve sonunda şehirdeki hastalık tamamen ortadan kalkar.⁴⁴⁸

İhvân-ı Safâ, bu hikâye üzerinden Hz. Peygamber (sav)’ın faaliyetlerine atıfta bulunmuştur. Mekke döneminde O (sav), insanları manevî hastalıklardan kurtarmak adına bireysel çabalar sarf ederken, Medine döneminde ise halife olmasıyla birlikte toplumsal düzeyde insanların manevî arınmasına yönelik çeşitli önlemler ve rehberlik faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Bu yönüyle, aktarılan hikâyeden ilham alarak siyaset ve siyaset kurumları aracılığıyla insanların toplu bir şekilde doğruya yönelmesine, kötülüklerden arınmasına veya uzak durmasına büyük bir katkı sağlanabileceği ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Allah’ın birliğinin her şeyi kuşattığı bir tasavvurda, bu durumun siyaset düşüncesine yansımaması düşünülemez. İhvân-ı Safâ’nın siyasal düşüncesinde, toplumun birlik ve bütünlüğünü koruma teması yani ümmet bilinci gibi ortaya konan politik kuramlar, Allah’ın birliğine dayandırılır. Ayrıca devlet başkanının tekliğine ilişkin politik tasarımın temelinde, uluhiyet tasavvurundaki Tanrı imajının etkili olduğu görülür. Toplumdaki siyasal düzeni ve birliği sağlayabilmek için bütün siyasal faaliyetlerin tek bir organda toplanması ve devletin iradesi kapsamına giren her şeyin birlik ve planlılık çerçevesinde yapılması hedeflenir. Bu durum, Tanrı, devlet başkanı ve tek bir toplum arasında kurulmuş bir özdeşleştirmenin ürünü olarak görülebilir.

2. ALLAH VE YERYÜZÜNDEKİ HALİFESİ İNSAN

İslam Mezhepler Tarihi disiplini bağlamında sıklıkla başvurulan “halife” kavramı,⁴⁴⁹ dinî terminoloji içerisinde önemli bir yere sahiptir. Kur’an-ı Kerim’de

⁴⁴⁸ Resail, 4/117-118.

⁴⁴⁹ “H-l-f” kökünden türeyen halife kelimesi, Arapça kökenli bir kavramdır. Bu kelime, “birinin yerine geçen” veya “onun yerini dolduran” manalarında kullanılmaktadır. Rağıb el-İsfahanî, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 356; Bu çerçevede halife kavramı başka birinin yokluğunda onun haklarını kullanma anlamının yanı sıra üst bir yetki tarafından birine verilen güç şeklinde de değerlendirilebilir. Diğer yandan Kur’an-ı Kerim’de “halife” kelimesi, açık bir şekilde iki yerde, “halâif” (çoğulu) ise dört ayrı yerde kullanılmaktadır. Bu kullanımlar, genellikle insanın Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi veya varis olarak kabul edildiği bağlamda yer almaktadır. Bu ayetler, insanın sorumlulukları, yaratılış gayesi ve Allah’a olan vekâleti üzerine odaklanarak “halife” kavramını işlemektedir. Muammer Esen, “İnsanın Halifelîği Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 17-18.

geçen bu kavramın hem hakiki hem de mecazi anlamlar taşıdığı belirtilir. İnsanoğlu, yeryüzündeki varlıklar üzerinde diğer canlılara kıyasla üstün bir tasarruf kabiliyetine sahip olması hasebiyle halife sıfatıyla nitelendirilir. Ancak bu düşünceye dair aksi yorumlar da mevcuttur. Mesela İbn Aşur'un bakış açısına göre insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak atanması metaforik bir anlam taşır. Bu çerçevede Allah'ın kendi uhdesindeki bir görevi insanlara devrettiği şeklinde bir yorum doğru olmaz. Zira insan, yeryüzündeki diğer varlıklardan üstün vasıflar taşısa da Yüce Yaratıcı'nın mutlak hakimiyetine ortak olabilecek bir konumda değildir.⁴⁵⁰ İslam düşünce geleneğinde, özellikle de tasavvuf düşüncesinde halifelik kavramı farklı bir boyut kazanır. Sufiler, halifeliği “Allah'ın iradesine uygun şekilde yeryüzünü imar etme” sorumluluğu olarak yorumlarlar.⁴⁵¹ Bu bakış açısı, insanın yeryüzündeki varoluş amacını ve ilahî düzene uyum sağlama çabasını ön plana çıkarır.

“Halife” kelimesine atfedilen anlam, tarihsel süreç içerisinde bir dönüşüm geçirerek siyasi bir hüviyet kazanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de geçen halife kavramı, doğrudan devlet başkanlığıyla herhangi bir ilişki taşımamasına rağmen Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam siyasi düşüncesinde, devlet başkanlığı makamı olarak yorumlanmaya başlanmıştır.⁴⁵² Bu durum, Kur'an'da bütün insanlığı kapsayacak şekilde kullanılan halife kavramının, İslam siyasi düşüncesinde sadece devlet yöneticileriyle sınırlandırılarak daraltılmış ve özel bir anlam kazanmasına yol açmıştır. İhvân-ı Safâ ise risalelerinde halife kavramını ele alırken, zaman zaman Kur'an'daki evrensel anlamını vurgulayan bir yaklaşım sergilerken, bazı durumlarda da İslam siyasi düşüncesinin bağlamına uygun bir şekilde, siyasi bir anlam yükleyerek kullanmıştır.

İhvân-ı Safâ risalelerinde “halife” terimi genellikle temsilci veya takipçi anlamında kullanılır.⁴⁵³ Özellikle “Allah'ın halifesi” ifadesi, çoğunlukla Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak insanı kasteder. Bu kullanım, insanın yaratılış amacını

⁴⁵⁰ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsiru 't-et-Tahrir ve 't-Tenvir* (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984), 398-399.

⁴⁵¹ Mustafa Öztürk, “Kur'an Açısından Hilafet Nedir Ne Değildir?”, *Hilafet Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019), 63.

⁴⁵² Kadir Canatan, “Sosyolojik Açıdan Hilafet Nedir Ne Değildir?”, *Hilafet Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019), 15.

⁴⁵³ Resail, 4/389.

ve ilahî iradeye hizmet etme sorumluluğunu vurgular.⁴⁵⁴ Diğer yandan, “peygamberin halifesi” terimi ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sonra dinî ve siyasi liderliği sürdüren kişileri ifade eder⁴⁵⁵. Bu anlamda, halifelik makamı peygamberlik sonrası dönemde İslam toplumunun yönetim ve rehberlik ihtiyacını karşılamak üzere ortaya çıkmıştır.

İhvan-ı Safa, Allah’ın hem ruhsal hem de maddî âlemin yegâne hâkimi olduğu inancını benimsemekle birlikte, yeryüzünde belirli amaçlara hizmet etmesi için bir halife yaratma iradesini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, ilahî iradenin yeryüzünde tezahür etmesi ve insanın bu iradeye hizmet etme sorumluluğunu üstlenmesi fikrini yansıtır. İhvân’a göre Allah’ın yeryüzündeki temsilcisinden beklenen; yeryüzünü güzel eserleriyle doldurması, genel ve özel siyaset aracılığıyla cismanî âlemdeki varlıkların düzenini koruması, kendi yaşam yerlerini imar etmesi, onları en son amacına ulaştırması veya mükemmelleştirmesidir.⁴⁵⁶ Bu durumda, halife sıfatıyla seçilen varlığın, yerine getirmesi beklenen büyük sorumlulukları vardır. Buna bağlı olarak halife bu sorumlulukları sebebiyle diğer varlıklardan ayrılır ve üstün bir konumda bulunur.

Risalelerde, insanlardan önce yeryüzünde cin topluluklarının var olduğunu, onların düzensiz ve aşırıya kaçan davranışları nedeniyle ilahî bir müdahaleye maruz kaldıkları anlatılmıştır. Değinilen bu olay, İhvân’a göre insanın halife oluşunun arka planını çizer. Buna göre cinlerin düzensiz ve aşırıya kaçan davranışları artınca, Allah’ın emriyle melekler, bu duruma müdahale ederek yeryüzünde yaşayan bazı cinleri öldürmüş veya bir kısmını kontrol altına alarak tutsak etmişlerdir. Zaman içinde Allah, meleklerine, yeryüzünde başka bir halife yaratacağını buyurmuştur. Daha sonra Allah, ilk insan olan Hz. Âdem’i ve onun eşi Hz. Havva’yı yarattıktan sonra, meleklerden bu yeni yaratılmış varlıklara itaat etmelerini istemiştir. Melekler, bu emre itaat ederek secdeye kapanmışlardır. Ancak daha önce isyanları nedeniyle esir alınan cinler arasında bulunan Azazil, büyülenerek boyun eğmeyi reddetmiş ve itaatsizlik göstermiştir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Resail, 4/181.

⁴⁵⁵ Resail, 3/75.

⁴⁵⁶ Resail, 1/246.

⁴⁵⁷ Risaledeki bu anlatı, insanoğlu, hayvan ve cinlerin karşılıklı şikayetlerini dinleyen Kral Birast el-Hakim’in huzurunda geçmektedir. Resail, 2/168-169.

Hiz. Âdem ve Hiz. Havva'nın cennetteki varlıkların isimlerini öğrenmiş ve bu isimleri meleklerle öğretmeye başlamışlardır. Melekler, onların bilgeliğini ve ilmini fark ederek, kendilerinden üstün olduklarını anlamış ve Hiz. Âdem'e emir ve yasaklarına tam bir itaat göstermişlerdir. Ancak Azazil, Hiz. Âdem'in karşısındaki üstünlüğünü ve kendisine gösterilen ilginin azalmasını hazmedememiştir. Bu durum, onun kinini ve kıskançlığını daha da artırmıştır. Bu duygularıyla birlikte Azazil, onlara karşı düşmanlık besleyerek hile, pusu ve tuzak kurma amacına yönelmiştir. Onlara dost gibi yaklaşarak: "Eğer şu ağacın meyvesinden yerseniz, ilminiz ve kesin bilginiz artar, burada ebediyen güven içinde kalırsınız ve ölmezsiniz" şeklinde kandırıcı bir öneride bulunmuştur. Onlar, Azazil'in bu tuzaklı teklifine kanarak meyveden yemişler ve bu eylemlerinin sonucunda yeryüzüne gönderilmişlerdir.⁴⁵⁸ İtaatsizlikleri sebebiyle büyük bir pişmanlık duyan Hiz. Âdem ve Hiz. Havva, Rablerine yönelip tövbe ederek günahlarından arınma talebinde bulunmuşlardır. Allah'ın tövbelerini kabul etmesiyle birlikte insanoğlu, yeryüzünde O'nun halifesi olmuştur.⁴⁵⁹

İhvân-ı Safâ, âlemdeki gezegenleri, göklerin hükümdarı ve Allah'ın melekleri olarak nitelendirmiştir. Allah, bu gezegenleri âlemin imar edilmesi ve kendi idaresi altındaki şeylerin yönetmesi amacıyla yaratmıştır. Bu gezegenler, gökyüzünün halifeleri olarak düşünülmüştür.⁴⁶⁰ Gezegenlerin gökyüzündeki düzeni sağlama görevleri gibi insan da yeryüzünde halife olarak tayin edilmiş ve benzer sorumluluklar üstlenmiştir. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insanın sorumlulukları arasında, ülkelerini imar etme, yaratılanları yönetme, Allah'ın hükümlerini yerine getirme, peygamberlerinin şariatlarını koruma, dünya hayatında en iyi duruma gelme ve ahirette ulaşabilecekleri en faziletli konuma ulaşma gibi görevler verilmiştir.

Risalelerde ortaya konulan perspektife göre insanlığa bahşedilen halifelik makamının işlevi iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki, dünyevî liderlik rolüdür. Bu rol, insanoğlunun diğer canlılar arasında üstün ve ayrıcalıklı bir konumda olduğunu vurgular. İnsan, akıl, irade ve ahlak gibi özellikleriyle diğer canlılardan ayrılır ve bu özellikler onu yeryüzünde liderlik yapmaya layık kılar. Bu kapsamda, insanın Allah tarafından yeryüzünde bir temsilci olarak tayin edilmesi, ona ilahî adalet düzenini

⁴⁵⁸ Resail, 2/169.

⁴⁵⁹ Resail, 4/389.

⁴⁶⁰ Resail, 1/131.

yeryüzünde tecelli ettirme gibi önemli bir sorumluluk yüklemektedir. Halifeliğin bir diğer mühim veçhesi ise “hidayet rehberliği” olarak nitelendirilir. Bu, insanın sadece dünyevî meselelerde değil, aynı zamanda manevî sahada da rehberlik etme ve insanları doğru yola iletme vazifesini üstlenmesi demektir.⁴⁶¹ Bununla birlikte bir halife, yalnızca dünyevi bir lider veya sadece dinî bir lider olmakla kalmayıp, her iki niteliği de halifelik makamında birleştirebilir. Örneğin, Hz. Peygamber hem hükümdar hem de dinî bir lider olarak hareket ettiği için halifeliğin hem dünyevî hem de dinî işlevlerini bir araya getiren bir örnek teşkil etmiştir.

Yukarıda ele alınan noktalardan hareketle Allah’ın ruhanî âlemin koruyucusu ve düzenleyicisi olduğu şeklindeki uluhiyet tasavvuruna benzer biçimde, halifelik düşüncesi de insana mikro düzeyde benzer bir misyon yükler. Ancak yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak seçilen insanın, üstlendiği sorumlulukları yerine getirebilmesi için O’nun hükümlerini yeryüzünde tatbik edebilme imkânı sağlayacak etkili bir enstrümana ihtiyacı vardır. İnsanın toplumsal bir varlık oluşu ve bireysel yaşamdan ziyade topluluklar halinde yaşama eğilimi, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi, toplumsal hayatın ilahî/üstün bir amaca yönlendirilmesi ve dünyanın imarı gibi konularda siyasetin vazgeçilmez bir araç olduğunu düşündürmektedir. Zira bu alanlarda siyaset kadar etkili bir alternatifin mevcut olduğu söylenemez. İnsanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve onları belirli bir hedefe yönlendiren siyaset olgusunun varlığı, insanın halife olarak seçilmesiyle bir irtibatı olabileceği ihtimalini akla getirir.

2.1. Allah ve Fert

İhvân-ı Safâ’ya göre Allah, halifesini yeryüzündeki diğer varlıklardan üstün kılması için özel bir biçimde yaratmıştır. Çünkü insan bedeni “en yüce orana” göre yaratılmıştır ki böylece o üstün bir hareket kabiliyetine kavuşur. Bununla birlikte dış yapısı ile iç organları arasındaki ahenk, insanın sağlıklı bir yaşam sürdürmesine ve çevresine etkili bir şekilde uyum sağlamasına olanak tanır.⁴⁶² İhvân, insanın iç ve dış yapısı hakkında detaylı açıklamalarda bulunurken, görüşlerini desteklemek için şu

⁴⁶¹ Resail, 1/267.

⁴⁶² Resail, 1/190.

ayete başvurur: “*O rabbın ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi. Terkibini de dilediği gibi yaptı.*”⁴⁶³

Topraktan yaratılan halife insan, varlıklar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisini elde etmiştir. İnsan, bedensel özelliklere sahip olması bakımından diğer canlılar gibi hayvansal bir nefse sahip olmakla birlikte Allah’ın halifesine kendi ruhundan üflemesi sonucu ruhanî bir nefse de sahip olmuştur. Böylece halife, hayvani nefsi taşıyan ve bu temelde fiziksel ihtiyaçları karşılayan bir varlık olmanın ötesinde, ruhanî nefse de sahip olarak idrak eden, bilgiye erişen, duyguları olan ve istediği her şeyi gerçekleştirebilen bir hüviyete ulaşmıştır. Aynı zamanda ruhanî nefse sahip olması, eğitim, bilim, ahlak ve siyaset gibi her türlü bilgiye erişebilmesinin yolunu açmıştır. Bu bakış açısıyla halife insan hem hayvanî nefis hem de ruhanî nefsi aynı anda taşımasıyla cismanî varlıkların en üstün konumuna yükselmiştir.⁴⁶⁴

İnsanın hem fiziksel hem de ruhsal açıdan dengeli ve bütüncül bir varlık olarak yaratılmış olması, onun halifelik görevini layıkıyla yerine getirebilmesi için gerekli olan temel donanımı sağlar. Bununla birlikte Allah, yaratmış olduğu halifesinin bu görevi en iyi şekilde ifa edebilmesi için ona akıl ⁴⁶⁵ ve ilahî vahiy gibi iki önemli dayanak da sunmuştur.⁴⁶⁶ Allah’ın sağladığı destek sayesinde halife insan, yeryüzündeki hayvan, bitki ve madenlere dilediği şekilde hükmetme yetisine sahip olur.⁴⁶⁷

İhvân-ı Safâ, halife insanın dengeli yaratılışının ve ruhanî nefse sahip olmasının, onu sürekli olarak iyiliğe meyilli kıldığını belirtir. Bu dengeli yaratılış, halifenin fitratı gereği iyi davranışlar sergileyebilmesini ve çeşitli sanat dallarında yetkinlik kazanmasını kolaylaştırır. Her insan, halifelik potansiyeline sahip olmakla birlikte mutlak anlamda Allah’ın yeryüzündeki halifesi konumuna erişemez.

⁴⁶³ İnfitâr, 82/7.

⁴⁶⁴ Resail, 2/ 448; 4/323.

⁴⁶⁵ Resail, 2/370.

⁴⁶⁶ Atay, Allah’ın halifesine bahsettiği iki lütuf olan akıl ve vahyin birbirini tamamladığını ifade etmektedir. Ona göre halife; akıl yoluyla olayları değerlendirme, anlama ve karar alma yetisine sahip bir varlık olarak nitelendirilmektedir. Aklın belirsizlik içerdiği durumlarda ise vahiy, halifenin karar süreçlerine destek sağlayan bir yardımcı unsur olarak olaylara ışık tutma fonksiyonunu yerine getirmektedir. Hüseyin Atay, “Allah’ın Halifesi: İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 71.

⁴⁶⁷ Resail, 4/181.

İnsanoğlu, potansiyel olarak halifelik vasfına sahip olmakla birlikte, bu potansiyelin fiiliyata geçmesi, bireyin dünya hayatı içerisindeki içsel ve dışsal etkileşimlerine, iradi tercihlerine, bilinç düzeyine ve sergilediği yönelimlere bağlıdır. İnsanın bilfiil şekilde halife olabilmesi için kötülüklerden kaçınması, beşerî ahlakını geliştirmesi ve kendisini ilim ve sanatla sürekli olarak geliştirmesi gerekir.⁴⁶⁸ Ancak İhvân, halife insanın bu sorumlulukları yerine getirmemesi veya kendisini geliştirmemesi durumunda İblis'in nefsiyle birleşeceği konusunda uyarıda bulunur. Bundan dolayı insanın devamlı olarak nefsi natıkasının, hayvanî nefsten ve şehvet gücünden baskın olması gerekmektedir.⁴⁶⁹

Allah'ın halifesinin doğru yolu keşfedebilmesi ve mutluluğa ulaşabilmesi için ruhsal arınma sürecinden geçmesi, dünyevî hazzardan uzak durması ve nefsinin O'nun sevgisiyle doldurması elzemdir. Dünya hayatının cazibesinden kurtulan halife, Yaraticısı olan maşukuna duyduğu sevgiyle arınır ve hakiki olan ruhanî âleme yönelir.⁴⁷⁰ Gerçekleri idrak eden ve kendini gerçekleştiren fert, Allah'ın özel bir şekilde donattığı, kendi göreviyle sorumlu kıldığı ve melekleriyle desteklediği bir halifeye dönüşür. Bu halife, diğer insanların doğru yolu bulabilmesi ve mutluluğa ulaşabilmesi için bir aracı rolünü üstlenir. Haliyle o, yönetilen değil, bir yönetici vasfına yükselerek etki alanındaki insanları doğru bir siyasetle yönetir. Bu duruma İhvân, hükümranlılığı ve ilahî desteği alan Hz. Süleyman ve Hz. Musa'yı örnek göstermiştir. Hz. Süleyman'ın halifeliği o kadar güçlüdür ki cinler, hayvanlar ve insanlar onun hizmetine verilmiştir. Benzer şekilde Hz. Musa'ya karşı çıkan devlet adamlarına karşı onlara üstün gelmesi için Allah, halifesini destekleyerek yardımcı olmuştur.⁴⁷¹

Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan halife, bir bakıma kendi iradesini O'nun iradesiyle birleştirerek halifelik vasfını kazanır.⁴⁷² Allah'ın hükümlerini yerine getirme, yeryüzünü imar etme ve insanları doğru yola ulaştırma gibi sorumlulukları

⁴⁶⁸ Resail, 1/252.

⁴⁶⁹ Resail, 4/392.

⁴⁷⁰ Âşık olan kişi sürekli maşukunu düşündüğünden O'nu sıkça anar, O'nun sevgisini kazanmak için dünya işlerini ona göre düzenler. Resail, 1/125.

⁴⁷¹ Resail, 4/388.

⁴⁷² Hatta Allah, yeryüzünde halife olarak seçtiği insana görevlerini icra edebilmesi için ona kendi sıfatlarından bahşetmiştir. Veysel Güllüce, "İnsan Allah'ın halifesi midir?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 176.

olan halifenin, bu görevleri yerine getirebilmesi için güçlü bir lider olması gerekir. Eğer halife insan, güçlü bir şekilde Allah'ın iradesini gerçekleştirmeye çaba sarf ederse, ebedî bir hayata ulaşabilir; hatta Allah'ın “ol” deyip her şeyin gerçekleşmesini sağladığı gibi o da kendi iradesiyle bir şeye “ol” demesiyle olmasını sağlayacak kudrete sahip olabilir.⁴⁷³

İnsanoğlunun hayatı, diğer canlılar gibi yalnızca dünya hayatı ile sınırlı değildir. Onun Allah'ın halifesi olma vasfı, yaptığı eylemlerde sorumluluk taşımasını beraberinde getirir ve yaşam tarzı neticesinde, diğer âlemde ödül ve cezaya muhatap olur. Bu kapsamda insan, hayatını düzenleme ve davranışlarını şekillendirme mecburiyeti altındadır. Diğer varlıkların da halifenin emrine verildiği hususu göz önüne alındığında, insanın bu varlıkları düzgün bir şekilde kullanarak yeryüzünü doğru bir biçimde imar etme mesuliyeti vardır. İnsanın dünyadaki hakimiyet alanı ve yaşadığı çevreyi kısmen de olsa şekillendirme kapasitesi, Tanrı'nın ulvî ve suflî âlemleri yaratma ve şekillendirme yeteneğine benzerlik gösterir. Bu bakış açısıyla halife dünya hayatındaki varlığıyla mikro düzeyde Tanrı'nın niteliklerini yansıtır ve kendisine verilen vazifeyi yerine getirir. Dolayısıyla halifelik düşüncesi, uluhiyet tasavvurundan hareketle dünyaya aktarılan siyasi bir karakter olarak değerlendirilebilir.

2.2. Allah ve Toplum

İnsanoğlu, yaratılışı itibarıyla yalnız yaşamaya uygun bir varlık değildir. Bu nedenle insanlar arasında etkileşim fazladır. Özellikle sevgi, ünsiyet ve samimiyet gibi duyguların, toplumsal ilişkilerin temelini oluşturur. Bu duygular, insanların birbirleriyle sağlıklı bir iletişim kurmasını, dayanışma içinde olmasını ve toplu bir şekilde yaşamasını mümkün kılmaktadır.⁴⁷⁴

Tek başına yaşamaya çalışan bir birey, hayatın zorluklarıyla daha fazla karşılaşır ve birçok sıkıntıyla mücadele etmek zorunda kalır. Hayatta kalabilmek için insanlar, temel ihtiyaçlarını karşılayacak belirli sanatlara yönelmek zorundadır.

⁴⁷³ İhvân-ı Safâ, bu iddiasını İsrailoğullarına gönderilen bir peygamberin kitabına dayandırır. Resail, 1/246.

⁴⁷⁴ Resail 3/305.

Örneğin, beslenme için çiftçilik, barınma için inşaatçılık ve giyinme için dokumacılık gibi sanatlar bunlar arasındadır. Ancak insan ömrünün sınırlı olması, tüm bu sanatlarda uzmanlaşmayı imkânsız kılar. Bu nedenle topluluk hâlinde yaşayan insanların hayatı daha yaşanabilir kılmak için farklı sanat dallarında uzmanlaşarak birbirlerine destek olması elzemdır. Bu iş birliği, bireylerin tek başlarına üstesinden gelemeyecekleri zorlukların üstesinden gelmelerini ve daha refah bir yaşam sürmelerini sağlar.⁴⁷⁵

İnsanların toplum içerisinde yaşaması sadece maddî ihtiyaçlarıyla bağlantılı değildir. Çünkü İhvân-ı Safâ'ya göre Hz. Âdem'in hatası nedeniyle cismanî âleme düşen ruhanî nefislerin de tek başına kurtulması olanaksızdır. İnsanın asıl parçasını oluşturan nefsin, kevn ve fesad âleminin sorunlarından arınarak semavî âleme tekrar yükselmesi için insanların birlikte aynı gaye doğrultusunda çaba göstermesi gerekir.⁴⁷⁶ O hâlde insanların topluluk hâlinde yaşamasının temel nedeni, maddî ve manevî ihtiyaçları karşılamalarının yanı sıra ulvî ortak hedeflere ulaşmak amacıyla bir araya gelmeleridir.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde nefis, insanın asli unsurlarından biri olup cismanî âleme ait olmayan ruhanî bir varlıktır. Diri, nurani, hareketli, bilen, suretleri idrak eden ve beden gibi çürümeyen bir öz niteliğe sahiptir. Bu doğrultuda ulvî ortak hedeflerin başında nefsin kurtuluşu gelmektedir.⁴⁷⁷ İnsanların nefislerine cehalet, kötü huylar, bozuk görüşler, kötü ameller gibi hastalıklar bulaşmaktadır. Bu hastalıkların temel nedeni, nefislerin cismanî arzulara yönelerek aldanmasıdır. Eğer nefis, inançlar, bilgi eksikliği, huylar ve davranışlar konusunda aşırılığa kaçarak bunları yerleşik bir alışkanlık hâline getirirse, korkak ve güvenilmez bir yapıya bürünür. Bu durumdaki nefisler, hayatları boyunca acı ve ıstırap çekmeye mahkûm olurlar.⁴⁷⁸ Nefsin içine düştüğü sıkıntılardan kurtulması için dünya hayatını itidalli bir şekilde yaşaması, Allah'ın hükümlerini tatbik etmesi, varlığın hakikatini anlamaya çalışması, ebedî hayatı arzulaması ve hastalıklı nefisleri iyileştirmek için çabalaması gerekir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Resail, 1/237-238.

⁴⁷⁶ Kelile ve Dimne'de yer alan bir hikâyede, güvercinler bir araya gelerek bir tuzaktan kurtulmayı başarırlar. İhvân-ı Safâ, bu hikâyeyi referans göstererek birlikte hareket etmenin ve dayanışmanın önemini vurgular. Resail, 1/96-97.

⁴⁷⁷ Resail, 4/109-110.

⁴⁷⁸ Resail, 2/398-399.

⁴⁷⁹ Resail, 2/352.

İnsanların dünyevî ve uhrevî kurtuluşa erişebilmeleri için hayat yolculuğunda karşılıklı yardımlaşmanın ehemmiyeti büyüktür. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre insan tek başına kötülüklerden arınma yetisine sahip değildir. Bu açıdan İhvân, hac ibadeti esnasında hacıların sergilediği yardımlaşma ve dayanışmayı örnek olarak sunar. Dünyanın dört bir yanından Kâbe'ye yönelen hacılar, muhtelif ülkelerine göre çeşitli kabileler oluştururlar. Bu kabileler, hac yolculuğunda farklı güzergâhlar takip ederek Mekke'ye ulaşmaya çalışırlar. Yolculuk esnasında karşılaşılan zorluklar ve engeller karşısında, farklı kabilelere mensup hacılar arasında yardımlaşma ve dayanışma ruhu öne çıkar.⁴⁸⁰

İhvân-ı Safâ öğretisine göre Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insanın dünyevî sıkıntılardan kurtuluşu, vazifesini layıkıyla yerine getirmesi ve hakikate ulaşması, toplumsal hayata katılım ve yardımlaşma ile mümkündür. Zira İhvân'a göre, hiçbir iş tek başına başarıya ulaştırılamaz ve kollektif çaba ve dayanışma zaruridir. İnsan olmanın ve halifeliğin potansiyelini taşıyan her bireyin kurtuluşu, büyük bir topluluk içinde var olma şartına bağlıdır. Topluluk hâlinde hareket eden bu temsilciler, Allah'ın hükümlerini yeryüzünde yaygınlaştırarak uygulamaya koyarlar ve kendilerine tevdi edilen ilahî görevi eksiksiz ve etkili bir şekilde yerine getirirler. Allah'ın hükümlerini yeryüzüne yayma görevi ifa edilirken, toplumsal birlik ve dayanışmanın güçlendirilmesi, insanların birbirlerine yardım etmelerinin teşvik edilmesi de büyük önem arz eder. Bu sayede, toplum bireyleri arasında sevgi, saygı ve adaletin hâkim olduğu bir ortam tesis edilerek Allah'ın rızası kazanılmaya çalışılır. İhvân'a göre toplumun birliğinin sağlanması, organizasyonların gerçekleştirilmesi ve ortak hedefler doğrultusunda çalışmaların yürütülebilmesi için siyaset sanatına ihtiyaç vardır.⁴⁸¹

2.3. Allah ve Devlet

Siyaset sanatını beş farklı yaklaşımla ele almakla birlikte İhvân-ı Safâ, toplumun şekillenmesinde etkili olan siyaset bölümlerini sadece “genel yönetim”, “krallık yönetimi” ve “nebevî yönetim” şeklinde üç temel kategori altında inceler. Bu yaklaşım

⁴⁸⁰ Resail, 2/107.

⁴⁸¹ Resail, 4/240.

sayesinde İhvân-ı Safâ, siyaset sanatını çeşitli unsurlar ve bakış açılarıyla değerlendirerek toplumun yapılandırılması ve yönetimine dair farklı boyutları gözler önüne serer. Krallık yönetimi ve nebevî yönetim, yönetim anlayışında dinî unsurlara ağırlık verirken, genel yönetim yaklaşımı, toplumdaki bireylerin temel ihtiyaçlarının karşılanması, kaynakların paylaşımı ve toplumsal uyumun sağlanması gibi konulara odaklanır.⁴⁸²

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, maddî âlemdeki hayatında bir bedene sahip olması hasebiyle bedeninin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Zira beden, kendi başına savunma mekanizmalarına sahip olmayan ve çevresel etkilere açık hassas bir yapıya sahiptir. Örneğin, bedenin aciz yapısı, onu aşırı sıcak ve soğuktan korumayı gerekli kılar. Ayrıca sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesi için düzenli ve dengeli beslenmeye ihtiyaç duyar.⁴⁸³

Topluluklar hâlinde yaşayan insanlar, ihtiyaçlarının daha etkili bir şekilde karşılanması, birlik ve düzenin sağlanması, iç ve dış tehditlerden korunması gibi amaçlarla devletlerin çatısı altında bir araya gelerek hayatlarını sürdürürler. Devletlerin bünyesinde yaşayan topluluklar, genel yönetim mekanizmaları aracılığıyla idare edilir. Genel yönetim sisteminde, küçük yerleşim birimlerinden büyük şehirlere kadar çeşitli kademelerde yöneticiler bulunur. Bu yöneticiler, sorumlulukları altındaki toplulukların işleyişini, bireyler arası ilişkileri ve maddî kaynakların adil bir şekilde dağılımını sağlar.⁴⁸⁴ Bu sayede toplumda bir uyum sağlanarak sistemin sürekliliği ve istikrarı korunur. Dolayısıyla bu yönetim biçimi, öncelikli olarak toplumdaki bireylerin dünyevî ihtiyaçlarının karşılanmasını hedefler ki bu da maddî bir amacı temsil eder. Ancak İhvân-ı Safâ'ya göre, devletin rolü yalnızca insanların maddî ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı kalmamalıdır.

İhvân-ı Safâ'nın en temel arzusu, devletin gücünü kullanarak hem sağlıklı ve yaşanabilir bir dünya inşa etmek hem de topluca bireylerin Allah'a yönelmelerine yardımcı olmaktır. Onlar, bu temel arzusunu siyasi düşüncesine yansıtarak devletin hem biçimini hem de işleyişini yeniden yapılandırmayı hedeflemiştir. Onların

⁴⁸² Resail, 1/228-229.

⁴⁸³ Resail, 1/178-237.

⁴⁸⁴ Resail, 1/228-229.

tasavvurunda, hayır devleti; erdemli ve iyi insanların bir araya gelerek Allah'ın rızasını kazanmak için tek bir nefis gibi çaba göstererek yaşayan toplumdur.⁴⁸⁵

İhvân-ı Safâ, hayır devleti tasavvurunu, dünya hayatına uyarlayarak hayata geçirme ve yaşatma arzusu içindedir. Zira hayır devletinin merkezinde, Allah'ın rızasını gözetmek vardır ve insanoğlu, dünyada yalnızca bu tür bir devlet yapısı altında sağlıklı, huzurlu, mutlu ve fitratına uygun bir şekilde yaşayabilir. Hayır devletinde yaşayan insanların çoğunluğunun akıllı, erdemli ve ahlaklı fertler olması durumunda, problem ve kötülüklerin kendiliğinden asgari bir düzeye ineceği öngörülür.⁴⁸⁶ Bu durum, toplumun genel olarak daha sağlıklı ve uyumlu bir yapıya kavuşmasını temin edebilir.

Risalelerde belirtildiği üzere potansiyel olarak halifelik vasfını taşıyan her insan, yalnızca Rabb'ine benzemesi sonucunda saygınlık kazanarak o makama erişme imkânına sahip olabilir.⁴⁸⁷ Genel olarak her bir fert halife adayı olarak değerlendirilmekle birlikte özellikle peygamberler ve devlet başkanları için durum farklılaşır ve özel bir anlam taşır.⁴⁸⁸ Zira İhvân-ı Safâ, insanlar arasındaki devlet başkanlarını ve peygamberleri seçkin bir zümre olarak kabul eder. Her devlet başkanı, toplum içerisinde üst düzey yönetici sıfatını taşıdığı için yeryüzünde doğrudan Allah'ın halifesi olarak kabul edilir.⁴⁸⁹

İhvân-ı Safâ'nın inanç sistemine göre Allah, mutlak otorite, kudret, hüküm, düzen, irade, merhamet, ihsan, mülk ve adalet sahibi varlıktır. İhvân, Yüce Yaratıcıyla ilgili bu tasavvurlarını, dikkate değer bir şekilde kısmen devlet başkanlarıyla ilgili görüşlerine aktarır. Devlet başkanı makamı, devletin işleyişinde ve toplum üzerinde

⁴⁸⁵ Resail, 4/247-248.

⁴⁸⁶ Benzer bir şekilde Aziz Augustinus, toplumun aydınları olarak kabul edilen felsefecilerin bile, insanların cehaletine ve aptallığına uyarak birçok farklı Tanrı'ya ibadet edebileceğini savunur. Augustinus, *Tanrı Devleti*, çev. Öncel Sencerhan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2021), 81; Söz konusu bu yorum, toplum içindeki akıllı ve iyi özelliklere sahip fertlerin, genel olarak, toplumun kolektif düşüncesi ve eylemleri tarafından etkilendiği ve bu etkiden bağımsız olarak kendi düşüncelerini veya davranışlarını sergilemelerinin çok fazla mümkün olmadığı gerçeğini ortaya koyar.

⁴⁸⁷ Resail, 1/246-252.

⁴⁸⁸ İhvân-ı Safâ'nın bu bakış açısına paralel olarak, İmam Gazali de benzer bir görüşü savunur. Gazali'ye göre her devlet başkanı, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisidir ve bu nedenle ona itaat etmek vaciptir, çünkü hükümdarlık mertebesi verilen devlet başkanı, Allah'ın gölgesidir. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gâzâlî, *et- Tibru'l Mesbûk fî Nâsihati'l- Mulûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 43.

⁴⁸⁹ Resail, 1/131; 2/337; 4/27-28-76.

otoriter bir yapıya sahiptir. Devlet yapısının otorite kaynağı olması yönünden, devlet başkanı hükmedici bir mahiyete sahiptir. Bu doğrultuda onun görevi insanlara emir vermek, belirli işleri yasaklamak ve genel olarak toplumu yönetmektir. Devlet ve toplumda huzurun sağlanması için İhvân, devletin egemenliği altındaki bireylerin devlet başkanının sözlerine kulak vermesi ve ona itaat etmesi gerektiğini vurgular.⁴⁹⁰

Nasıl ki Yüce Yaratıcı, ulvî varlıklar içinde en Yüce varlık olma özelliğine sahipse, aynı şekilde devlet başkanı da diğer insanlara nazaran nefis yönünden üstün bir statüye sahiptir. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre nefis yüceliği, yönetilen insanlara ve yardımcılara yakışmamaktadır.⁴⁹¹ Bu durum genellikle yönetimin en üst merci olan liderin, toplumu yönlendirme ve düzenleme sorumluluğunu taşımasıyla birlikte belirli bir otorite yetkisine sahip olduğu düşüncesine dayandırılır.

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere İhvân-ı Safâ'nın anlatımlarından ve benzetimlerinden, devlet başkanı ile ilgili görüşlerinin arka planında Tanrı figürüne ilişkin tasavvurların etkili olduğu gözlemlenir. Başka bir deyişle İhvân, devlet başkanı makamını Tanrı tasavvuru ile inşa etmekle birlikte bu makamı Tanrı tasavvuru aracılığıyla şekillendirir. Bu yansıtımaların oluşumunda insan aklının büyük rolü olduğu için kurumsallaşmış yapılar üzerinden bu benzerlikleri aktarılması doğaldır. Bu ilişki biçiminde, zihinsel altyapıda Tanrı'ya atfedilen irade, Yücelik ve güç gibi öğeler, yönetici konumunda bulunan devlet başkanına transfer edilir. Yüce Yaratıcı'ya atfedilen mutlak irade, yücelik ve kudret, devlet başkanlığı makamında yetki, üstünlük ve güce dönüşür, yönetilen grupta itaat, korku ve acizlik gibi unsurlara evrilir. Özellikle devlet başkanına atfedilen bu değerler, uluhiyet tasavvurunun temel özelliklerini yansıttığı için bu bağlamda uluhiyet tasavvurunun en başta gelen özelliklerini ifade eder. Bu yönüyle devlet başkanı, Tanrı'nın yeryüzündeki imajı şeklinde tasavvur edilir.

Sonuç itibarıyla uluhiyete ilişkin tasavvurların merkezinde yer alan Tanrı'nın sistemi ve imajı, politik sistemin merkezindeki devlet ve devlet başkanıyla eşleştirilir. İhvân-ı Safâ'nın bu yaklaşımı benimseme nedenlerinden biri, devlet ve özellikle de devlet başkanı makamının meşruiyetini sağlama amacıyla yapılan çaba şeklinde

⁴⁹⁰ Resail, 2/176.

⁴⁹¹ Resail, 1/286.

yorumlanabilir. Devleti ve devlet başkanı kurumunu meşrulaştırmanın en etkili yollarından biri, kutsal ile ilişkilendirme yöntemidir. Bu yaklaşım, toplumun devlete ve devlet başkanına toplu bir şekilde itaat etmesini sağlamanın yanı sıra herhangi bir şikâyet veya itirazların artmasını engelleyerek istikrarın sürdürülmesini kolaylaştırır. Dolayısıyla devlet ile devlet başkanının meşruiyeti, yetkisi ve istikrarı, esasen Tanrı tasavvuruna yüklenen anlamlara borçludur.

3. İLAHÎ UNSURLARIN POLİTİK DÜZLEMDE KARŞILIĞI

İnsanın hayata bakışı, diğer varlıklarla etkileşimi, dünya görüşleri, oluşturduğu toplumsal yapılar ve daha birçok beşerî faaliyet, özünde onun uluhiyet tasavvuruna yüklediği anlamların tesiri altındadır. Sosyal, siyasal ve ekonomik kuramların tamamına yakını, ister açıkça isterse örtük bir biçimde, tanrısal kavramlar ve düşüncelerden esinlenmiştir. Din, vahiy temelli olsun veya olmasın, birçok beşerî tasarımın, özellikle de siyasal olanların, altında yatan temel yapı taşı işlevi görür.⁴⁹²

İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde, ilahî modelde temel olarak ele alınan bazı kavramların siyasal düzlemde bir karşılığı vardır. Bu doğrultuda adalet, egemenlik, hiyerarşi, itaat gibi kavramlar, sadece metafizik bir bağlamda değil, aynı zamanda siyasal düzenin temelleri olarak da ele alınır. Söz konusu kavramlar, bireylerin toplumsal etkileşimlerinde yol gösterici ilkeler olarak kabul edilmekle birlikte devletin meşruiyetini ve otoritesini temellendiren unsurlar olarak da değerlendirilir. Örneğin adalet, yalnızca Yaratıcı'nın kozmik düzeni sağlamasıyla sınırlı kalmayıp, yöneticilerin toplumsal düzenin tesisinde ve idamesinde uyması gereken temel bir prensip olarak da kabul görür.

Egemenlik, ilahî iradenin bir tezahürü olarak kabul edilerek, hükümdarın halk üzerindeki otoritesini meşrulaştıran bir temel oluşturmuştur.⁴⁹³ İhvân-ı Safâ'ya göre bu durum, hükümdara mutlak bir otorite bahşederken aynı zamanda onu ilahî kurallara bağlı kalma sorumluluğuyla da karşı karşıya bırakır. Zira egemenliğini Tanrı'dan aldığına inanılan hükümdar, adalet, merhamet ve hikmet gibi ilahî nitelikleri

⁴⁹² Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", 51.

⁴⁹³ Abdullah Bülent Ünal, *İlk Devir İslam Düşüncesinde Egemenlik* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 73.

yansıtmakla yükümlüdür. Aksi takdirde, ilahî meşruiyetini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalır.⁴⁹⁴

Benzer şekilde hiyerarşi ve itaat kavramları da toplumsal düzenin muhafazası ve devletin istikrarının temini bağlamında hayati roller ifa eder. Bu minvalde İhvân-ı Safâ düşüncesinde siyasal düzen, ilahî ilkeler ışığında şekillendirilmesi gereken ve dünyevî ile uhrevî olan arasında bir köprü vazifesi gören bir yapı arz eder. Bu çerçevede adalet, hiyerarşi ve itaat gibi kavramların detaylı bir şekilde incelenmesi, siyasal eylemlerin ardındaki motivasyon ve dinamiklerin daha derinlemesine anlaşılmasına imkân tanır.

3.1. Adalet

Arapça kökenli (a-d-l) kökünden türeyen adalet terimi hem isim hem de fiil olarak kullanımıyla Türkçede de yaygın bir kavramdır. Adalet, genel hatlarıyla tarafsız ve hakkaniyete uygun davranmayı, haksızlıklarla mücadele etmeyi ve dengeyi gözetmeyi ifade eder.⁴⁹⁵ Adalet kavramının zıddı olarak ise zulüm ve cevr terimleri kullanılır. Zulüm ve cevr, bir şeyi ait olduğu yerden başka bir yere koyma anlamında olup, gadr, hainlik, insafsızlık, meyl ve inhirâf kavramlarıyla anlamdaş kabul edilir.⁴⁹⁶ Adalet, bu kavramların tam zıddı bir konumda yer aldığı için zulüm, cevr ve insafsızlığın olduğu bir yerde adaletten bahsedilmesi mümkün değildir.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın adaletinin evrensel ve mutlak olduğunu çeşitli ayetlerde vurgulamaktadır. Örneğin, “*Rabbinin sözü doğruluk yönüyle de, adâlet yönüyle de mükemmeldir. O'nun sözlerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O her şeyi hakkıyla işiten, kemâliyle bilendir.*”⁴⁹⁷ şeklinde bu ilke ifade edilir. Bu ayet, ilahî kelamın değişmezliğini ve adaletin kaynağının bu değişmezlikte temellendiğini ortaya koyar. Ayrıca Allah'ın doksan dokuz isminden biri olarak kabul edilen “el-Adl”, aşırılığa meyletmeyen anlamında ele alınmakla birlikte O'nun yarattıklarına karşı

⁴⁹⁴ Resail, 4/76.

⁴⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 2838.

⁴⁹⁶ Fatma Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 8.

⁴⁹⁷ En'am, 6/115.

zalim olmadığını belirtir. Allah'ın bir ismi olmasının yanı sıra fiilleri de genellikle adalet kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir.⁴⁹⁸

Öte yandan dinî literatürde en çok ele alınan ve işlenen kavramlardan biri adalet kavramıdır. Hatta İslam mezhepleri arasında Mu'tezile, konuya son derece ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediği için bu ilkeyi temel doktrinlerinden biri hâline getirmiştir. Mu'tezile'nin adalet doktrinine göre Yüce Yaratıcı, kötü olarak nitelendirilebilecek her şeyden tenzih edilmelidir.⁴⁹⁹ Bu çerçevede Mu'tezile'ye göre Allah'ın adil olması, yalnızca güzel (hasen) fiilleri icra edip kötü (kabih) fiillerden sakınmakla kalmaz, bununla birlikte yapması gerekenleri de eksiksiz yerine getirmesi anlamına gelir.⁵⁰⁰

İhvân-ı Safâ düşüncesinde adalet, yalnızca Yüce Allah'ın isimlerinden biri olmakla kalmaz, aynı zamanda O'nun fiillerinin de temel niteliğidir. Risalelerde sıklıkla vurgulandığı üzere, Allah'ın yaratma eylemi mutlak adalet prensibine dayanır.⁵⁰¹ Bu adalet anlayışı, varlık âleminin belirli bir düzen ve ölçü içerisinde yaratılmış olması gerçeğine dayanmaktadır. Yani evrendekiler rastgele değil, planlı ve ölçülü bir şekilde, belirli bir amaca hizmet etmek üzere yaratılmıştır. Bu kozmik düzen içerisinde her varlık, kendine özgü bir konum ve işleve sahiptir. Her bir varlık, bu düzen içerisinde yerini alarak ilahî adaletin bir tecellisini temsil eder.⁵⁰² Başka bir deyişle evrendeki her şey, kendi varoluş amacına uygun bir şekilde yaratılmış ve bu amaca hizmet edecek şekilde konumlandırılmıştır. Bu da İhvân'ın adalet anlayışının özünü oluşturan denge ve uyum fikrini ortaya koyar.

İhvân-ı Safâ, tanrısal adaletin anlaşılmasını kolaylaştırmak adına kısa bir anlatıya yer vermişlerdir. Buna göre bir peygamber, bir atının pınar başında para kesesini unuttuğuna şahit oldu. Atının unuttuğu bu kese, genç bir çoban tarafından alınır ve çoban oradan uzaklaştı. Kısa bir süre sonra işinden yorulmuş yaşlı bir oduncu

⁴⁹⁸ Recep Kırıcı, "Adalet Teriminin Etimolojik ve Semantik Analizi Üzerine Bir İnceleme", *Adalet-İslam Medeniyetinin Temel Değerleri-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 177; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 13.

⁴⁹⁹ Abdulcebbâr el-Kâdî, *el-Usûlu'l-Hamse*, 69; Ayşe Turhan, *Mu'tezile Kelamında Adalet İlkesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 34.

⁵⁰⁰ Maksut Çetin, "Mu'tezile'nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri", *EKEV Akademi Dergisi* 57 (2013), 403.

⁵⁰¹ Resail, 1/287.

⁵⁰² Resail, 2/448.

dinlenmek için aynı çeşmenin yanına geldi. Bu esnada peygamber, içinden, keşke parayı genç çoban değil de yaşlı oduncu bulsaydı diye geçirdi. Çünkü oduncunun paraya daha çok ihtiyacı olduğunu düşündü. Ancak hikâyeye beklenmedik bir şekilde gelişir. Atlı geri döndüğünde para kesesini bulamadı ve yaşlı oduncuyu suçladı. Hatta ona eziyet ederek öldürdü. Bu adaletsizlik karşısında peygamber, Allah'a durumu anlamak için yakardı. Vahiy yoluyla aldığı cevap ise oldukça çarpıcıdır. Oduncunun babasının geçmişte atının babasını öldürdüğü ve çobanın babasının da atının babasından alacağı olduğu bildirildi.⁵⁰³ Bu hikâyeden hareketle İhvân, insan aklının, olayların perde arkasındaki gerçekleri ve ilahî planı kavramakta sınırlı olduğunu belirtir.

Uluhiyetin ayrılmaz bir parçası olan adalet ilkesi, siyasi düşüncenin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir unsuru hâline dönüşmüştür.⁵⁰⁴ Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'nın öğretisine göre ruhanî âleme yükseliş, adil bir yaşam sürmekle ve adaletsizliğe karşı durmakla bağlantılıdır. Dolayısıyla adaletsizliğin içinde olan birey, bu yükselişi gerçekleştiremez. Anlatımlarına göre bedensel veya zihinsel kusurların sultanlara yakınlığı engellediği gibi ruhanî kusurlar da ilahî olana yaklaşmayı imkânsız kılar.⁵⁰⁵

İhvân-ı Safâ, toplumsal düzenin ve istikrarın sağlanmasında adil bir liderin vazgeçilmez olduğunu savunur. Onlara göre devlet başkanı adaleti merkeze alan bir yönetim anlayışı benimsemelidir. Bu anlayışın temelinde, adaletin sadece bir kavram olarak kalmayıp, somut eylemlerle hayata geçirilmesi yatar. İhvân, ideal liderin adalet ve erdem prensiplerini özümsemiş, bu prensipleri her durumda rehber edinen bir kişi olması gerektiğini vurgular. İdeal lider, adaletin ve hakkaniyetin yılmaz bir savunucusu olmalıdır. Sadece adil olanı uygulamakla kalmayıp, adaletsizliğe karşı aktif bir şekilde mücadele etmelidir. Yönetimde ehliyet ve liyakat esasına göre hareket etmeli, görevleri en uygun ve yetenekli kişilere vermelidir. Bu hem adaletin sağlanması hem de devletin etkin bir şekilde yönetilmesi için gereklidir. Zulüm ve

⁵⁰³ Resail, 4/84-85.

⁵⁰⁴ Maksut Çetin, *İslam'da Adalet -Ontolojik ve Beşerî Yansımaları-* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 252.

⁵⁰⁵ Resail, 2/348.

baskı karşısında sessiz kalmamalı, mazlumların ve güçsüzlerin yanında yer almalıdır. Çünkü lider, toplumda adaletin ve güvenliğin tesis edilmesinden sorumludur.⁵⁰⁶

İhvân-ı Safâ öğretisinde ruhanî adalet, varoluşun merkezinde yer alan bir kavramdır ve aşırılıkların olumsuz etkilerini dengeleyen bir güç olarak tezahür eder.⁵⁰⁷ Bu itibarla ilahî adaletin evrensel prensibiyle yakından ilişkilidir. Allah hem varlığı hem de eylemleri itibariyle mutlak adaletin kaynağıdır. Cismanî âlemde ise adalet, ilahî rızayı celbeden bir eylem olarak değer kazanır. Zira Allah, her şeyin ölçüsü ve dengesi olduğu gibi iyilik ve adaletin de nihaî kaynağıdır.⁵⁰⁸ Bundan dolayı risalelerde, ruhanî bir araz olarak kabul edilen adalet, bireyin davranışlarından toplumun temellerine, devlet başkanının kararlarından devletin yapısına kadar her alanda tezahür etmesi gereken bir ilke olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla mikro kozmostan makro kozmosa uzanan bu adalet anlayışı, İhvân'ın teolojik ve politik tasavvurunun her düzeyinde ahenk ve uyumun sağlanmasında anahtar bir rol oynamaktadır.

3.2. İtaat

İhvân-ı Safâ topluluğunun ilahiyat anlayışı bağlamında şekillendirdiği anlayışlar, siyasi meşrutiyet bağlamında dikkate değer bir şekilde aktarılır. Bu meyanda uluhiyet tasavvurundan türeyen ve özellikle siyasetin omurgasını oluşturan kavramlardan biri de “itaat”tır. Kur'an-ı Kerim⁵⁰⁹ ve dinî literatürde sıkça ele alınan kavramların başında gelen itaat kavramı, çeşitli anlamlar içermekle birlikte⁵¹⁰

⁵⁰⁶ Resail, 2/472.

⁵⁰⁷ Resail, 2/433.

⁵⁰⁸ Resail, 3/108.

⁵⁰⁹ İtaat kavramı, sık sık tekrar edilerek Kur'an-ı Kerim'de yüz yirmi dokuz yerde ve bu kelimenin türevlerine değinilmiştir. Furat Akdemir, “Kur'an'da İtaat Kavramı ve Peygambere İtaatin Mahiyeti”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 425; Başka bir kaynakta, Kur'an'da yedi ayette isim olarak, diğer ayetlerde ise fiil kipinde olmak üzere toplam seksen beş yerde itaat kavramının geçtiği ifade edilmiştir. Musa Turşak, “Kur'an'da İtaat Kavramı ve Ülü'l-Emre İtaatin Mahiyeti”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 329; Kur'an'da itaat olgusu, itaat edilmesi gerekenler, edilmemesi gerekenler ve itaatsizliğin neticeleri şeklinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Buna göre Kur'an'da, Allah'a, resulüne, ulu'l emre (yetkililere, otoritelere) ve ebeveyne olmak üzere dört farklı kategoriye insanın itaat etmesi emredilmiştir. Abdulvahit İmamoğlu, “Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım”, *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 130.

⁵¹⁰ İtaat terimi, zorlama yerine istekle boyun eğmeyi ifade ettiği bağlamda incelenmiş ve bir varlığın gönüllü bir şekilde başka bir varlığa tabi olması durumu şeklinde ele alınmıştır. İslam öncesi

risalelerde, genellikle “emredenin emrine ve yasaklayanın yasaklarına uymak” şeklinde ele alınmıştır.⁵¹¹ Buna bağlı olarak İhvân, itaat kavramının karşısında kibir⁵¹² eyleminin olduğunu ifade etmesinin yanı sıra itaat sınırlarının dışına çıkılmasını günah olarak kabul eder ve bu günahı işleyenin cezasız kalmayacağını belirtmiştir.⁵¹³

İhvân-ı Safâ, eserlerinde, insanların itaat etme eylemini ele alırken bu konuyu detaylı bir şekilde işler ve onların perspektifine göre toplum içerisinde yaşayan insanlar arasında on bir farklı itaat türü olduğunu ifade etmiştir. Risalelerde, insanlar üzerinde ele alınan ilk itaat türü, anne ve babaya itaattir. Çocukların, anne ve babalarının kendilerine faydalı olan emirlerine uymaları ve onları zarara uğratabilecek yasaklardan kaçınmaları gerektiği vurgulanır. Bu itaat, ailevi düzenin ve toplumsal ahlakın temelini oluşturur.⁵¹⁴ İkinci itaat çeşidi, eğitim sürecinde gerçekleşir ve hayata yeni hazırlanan fertleri ele alır. Çocukların, kendilerine bilgi ve beceri kazandırarak hayata hazırlanmalarını sağlayan öğretmenlerine itaat etmeleri gereklidir. Üçüncü itaat çeşidi, öğrenci ve hoca arasındaki ilişkiye değinir. Gençlerin fen ve sanat gibi çeşitli ilimleri öğreten hocalarına itaat etmesinin önemli olduğu vurgulanır. Bu itaat, bilginin aktarılması ve öğrencilerin entelektüel gelişimleri için önemlidir. Dördüncü itaat

dönemde “itaat”, otoriteye sahip olmayan bireylerin rehberliğine uyum ve tabi olma anlamında kullanılmıştır. Vahiy sonrasında ise bu terim, yalnızca güce ve otoriteye sahip olanlara boyun eğme şeklinde yorumlanmıştır. Fatma Asiye Şenat, *Olgu ile Algı Arasında İtaat* (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 49-50; Burada şunu da ifade etmek gerekir ki cahiliyye toplumunda itaat, zayıflığın ve acizliğin bir ifadesi olarak algılanmıştır. Yani itaatsizlik sergileyen kişi, aslında asil olduğunu ve aşağı tabakalardan olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla o, utanılacak bir durumdan uzak olduğunu göstermiştir. Fakat İzutsu’ya göre İslam’ın gelmesiyle birlikte dengeler tamamen değişmiştir. O hâlde itaat kavramına atfedilen anlam, İslam öncesi ve sonrasında köklü bir değişikliğe uğramıştır. Toshikiko İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 69.

⁵¹¹ Resail, 3/164.

⁵¹² Kibri, itaatın düşmanı olarak tarif eden İhvân-ı Safâ, genellikle risalelerde şeytanı örnek göstermiştir. Şeytan, kibrinden dolayı Allah’ın emrine karşı gelerek Hz. Adem’e secde etmeyi reddetmiş ve O’nun emrini yerine getirmediği için pişman olacağına, yine kibrinden dolayı hatasından dönmemiştir. İtaatin önündeki en büyük engel olarak kabul edilen kibir, bu durumda belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Resail, 1/284; 3/369.

⁵¹³ Kibri büyük günahlardan biri olarak gören İhvân-ı Safâ, risalelerinde bu konuya ilişkin olarak Kur’an-ı Kerim’den şu ayete atıf yapar: “Artık kıyamet gününde Allah hakkında asılsız inançlar ileri sürenleri, yüzleri kararmış göreceksin. Büyüklük taslayanların kalacağı yer cehennemde değil midir?” Zümer, 39/60; Resail, 1/360.

⁵¹⁴ Risalelerinde öne sürdükleri bu itaat çeşidine ilişkin görüşlerini desteklemek amacıyla Kur’an-ı Kerim’den şu ayeti delil olarak getirirler: “Biz insana anne babasına iyi davranmasını emrettik. Ama onlar, hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa onların sözüne uyma! Sonunda dönüşünüz yalnız bana olacaktır. İşte o zaman, vaktiyle yapmış olduğunuz her şeyi önünüze koyacağım.” Ankebut, 29/8.

çeşidi, aile hayatını temel alır ve özellikle kadının kocasına itaat etmesi gerektiğini savunur. Bu itaat, aile içindeki düzenin ve uyumun sağlanması için gerekli görülür. Beşinci itaat çeşidi, hasta ve doktor meselesine değinilerek hastaların hastalıktan kurtulabilmesi ve sağlıklı bir şekilde hayatını sürdürebilmesi, doktorlarının tavsiyelerine veya yasaklamalarına uyup uymamasına bağlıdır. Altıncı itaat çeşidi, toplum içerisinde varlığını sürdüren cahillerin kendi menfaatleri için alimlere tabi olmasıdır. Yedinci itaat çeşidi, toplumdaki fertlerin huzur ve sükûnetin korunması için devlet adamlarına boyun eğmesidir. Sekizinci itaat çeşidi, devlet işleyişinin sağlanmasına yardımcı olmak için devlet adamlarının emirlerini yerine getirmesidir. Dokuzuncu itaat çeşidi, ümmetin birliğinin korunması ve İslam dininin buyruklarının yerine getirilip yaşatılabilmesi için peygamberlere itaattir. Onuncu itaat çeşidi, nefsin dünya tuzaklarından kurtularak cismanî lezzetlerden uzak durarak meleklerle itaatidir. On birinci itaat çeşidi ise insanın hem bu dünyada hem öbür dünyada kurtuluşa ulaşabilmek için âlemlerin Rabb'i olan Allah'a itaatidir.⁵¹⁵

Söz konusu itaatin ortaya çıkabilmesi için çeşitli etkenlerin bir araya gelmesi gerekir. En temel etken, bir öznenin kendisinden üstün bir varlığın olduğunu kabul etmesidir. Bu durumun gerçekleşebilmesi için karşılıklı iki öznenin olması şarttır. Bu doğrultuda itaat, tek başına gerçekleşen bir eylem değil, genellikle emir veren ve emir alan arasında ortaya çıkan bir ilişkidir. Bu ilişki, iki canlı özne arasında olabileceği gibi bir canlı ve bir cansız özne arasında da gerçekleşebilir. İhvân-ı Safâ'ya göre cansız varlıklar arasında yer alan madenler bile Yüce Yaratıcı'ya itaat eder.⁵¹⁶ Bu anlayışa göre Allah'ın dışında kalan tüm varlıklar ister canlı ister cansız olsunlar, ontolojik hiyerarşi içinde kendilerinden üstün olan varlıklara itaat etmekle yükümlüdürler.

İhvân-ı Safâ'ya göre itaat, belirli bir sistematik yapıya bağlı olarak ortaya çıkar ve bu yapının belirlediği kurallar ile hiyerarşik düzen çerçevesinde işlerlik kazanır. Varlıklar arasında gerçekleşen itaat eylemi, rastgele veya keyfî bir şekilde değil, söz konusu sistemin belirlediği kurallar ve hiyerarşik düzen çerçevesinde gerçekleşir. İtaat edilen varlık, itaat eden varlığa kıyasla mutlaka üstün niteliklere ve yetkinliklere sahip olmalıdır. Bu hiyerarşik düzen içerisinde, kendisinden aşağıda bulunan bir varlığa itaat

⁵¹⁵ Resail, 4/45-46.

⁵¹⁶ Resail, 4/266.

etmek, varlıkların doğasına aykırı kabul edilir. İhvân düşüncesinde, varlıkların hiyerarşik bir düzen içerisinde sınıflandırılması, itaat kavramıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu sistemde itaat, keyfi bir uygulama değil, varlıkların ontolojik konumlarına göre belirlenen ve hiyerarşik yapıyı temellendiren bir ilkedir.

İhvân-ı Safâ ontolojisine göre dünya üzerindeki varlıklar; insan, hayvan, bitki ve madenler olmak üzere dört temel kategoriye ayrılır. Bu sınıflandırma, varlıkların yetkinlik ve bilinç seviyelerine göre hiyerarşik bir yapı sergiler ve her kategori kendi içinde yine hiyerarşik bir yapılanmaya tabi tutulur. Hiyerarşik yapılanmanın en alt sınıfında yer alan madenler, cisimler arasında sureti kabulde en hızlı ve surette en güzel varlıkların başında gelir. İhvân-ı Safâ'ya göre madenlerin niteliklerinden biri olan şekil ve sureti kolaylıkla kabul etme eğilimi, onların Allah'a itaatının bir tezahürüdür. Madenler âlemi içerisinde, altın ve yakut gibi değerli metaller, sahip oldukları özellikler ve nadir bulunmaları nedeniyle en üst basamakta yer alırken, kireç ve karaboya gibi daha yaygın ve sıradan mineraller en alt basamakta yer alır.⁵¹⁷ Altın ve yakut benzeri değerli metallerin ardından bir üst basamak olan bitkiler kategorisine geçilir.

Bitkilerin en alt tabakasında gübre otu bulunurken, en üst basamağını ise hurma ağacı oluşturur.⁵¹⁸ Bitkiler âleminin en üst basamağında yer alan hurma ağacından sonra, ontolojik hiyerarşide hayvanlar âlemine geçiş yapılır. Bu âlemde de bir alt sınıflandırma mevcuttur ve salyangoz gibi canlılar en alt kademeyi temsil ederken, fil ve maymun gibi hayvanlar en üst seviyede yer alırlar.⁵¹⁹ Hiyerarşik yapıda ifade edilen tüm maden, bitki ve hayvan türleri hem Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmasından dolayı insana hem de kudret, kahır, ilim, hikmet ve her şeyin sahibi olan Yüce Yaratıcı Allah'a itaat ederler.

Semavî âlemdeki varlıklar da benzer şekilde yalnızca Allah'a itaat etmekle yükümlüdürler. Mesela külli nefis, Allah'ın en itaatkâr kullarından biridir. Yüce Yaratıcı, yeryüzüne doğrudan müdahale etmek yerine, külli nefis aracılığıyla düzeni sağlar ve evrensel işleyişi denetler. Külli nefsin itaati, Allah'ın iradesine mutlak bir

⁵¹⁷ Resail, 4/266.

⁵¹⁸ Resail, 2/127.

⁵¹⁹ Resail, 2/127.

teslimiyet ve kusursuz bir bağıllık göstermesi ve O'nun emirlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmesi anlamına gelir. Bu durum, yaratılmış olanın Yaratıcı'ya karşı duyması gereken tam itaatinin bir ifadesidir ve evrenin düzenli işleyişi ile uyumu için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.⁵²⁰

Yine semavî âlemdeki varlıklardan meleklerin tamamının Allah'ı sürekli tesbih etmesi ve O'nun emirlerini sorgusuz sualsiz yerine getirmesi, itaatın bir göstergesidir. Meleklerin, Allah'ın emirlerine itaat ettiklerine dair çeşitli Kur'an-ı Kerim ayetlerine atıfta bulunulur:⁵²¹ *“Meleklerin de rablerine hamd ile Yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün. Böylece insanlar arasında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir ve şöyle denir: Bütün övgüler âlemlerin Rabb'i olan Allah içindir.”*⁵²² Yine başka bir ayette: *“Gökler (haşyetten) neredeyse üstlerinden çatlayacak. Melekler de rablerinin Yüceliğini hamd ile dile getiriyorlar ve yerdekilerin bağışlanmasını diliyorlar. İyi biliniz ki bağışlaması ve merhameti sınırsız olan ancak Allah'tır.”*⁵²³ Örnek verilen ayetlere benzer şekilde risalelerin çeşitli yerlerinde meleklerin itaati sıklıkla ifade edilir.⁵²⁴

İhvân-ı Safâ risalelerinde anlatılan bir hikâyede, meleklerin itaati örneklendirilmeye çalışılmıştır. Bu hikâye içerisinde geçen bir kısma göre meleklerin itaati insandaki beş duyu organının nefs-i natıkaya (akıl) itaatine benzetilir. Yani dış dünyadan algıladıkları bilgileri doğrudan ve anında nefs-i natıkaya iletirler. Bu iletişimde herhangi bir aracı veya gecikme söz konusu değildir. Duyular, algıladığı nesnelerin bilgisinin, doğal yapısının bir sonucu olarak nefsi natıkaya doğrudan aktarır.⁵²⁵ İhvân'ın benzetmesine göre tıpkı duyu organlarının algıladığı bilgileri doğrudan nefs-i natıkaya iletmediği gibi melekler de Allah'ın emirlerini anında ve eksiksiz bir şekilde yerine getirirler. Bu süreçte herhangi bir aracıya ihtiyaç duyulmaz ve gecikme yaşanmaz. Meleklerin Allah'ın bütün emirlerini hızlı bir şekilde yerine getirmesi, onların itaatinin kusursuz, doğal ve tam olduğunu vurgulamak için kullanılır. Ayrıca meleklerin sürekli olarak Allah'ı tesbih etmeleri, onların Yüce

⁵²⁰ Resail, 2/308.

⁵²¹ Resail 2/107-108.

⁵²² Zümer, 39/75.

⁵²³ Şura, 42/5.

⁵²⁴ Resail, 2/112.

⁵²⁵ Resail, 2/112.

Yaratıcı'ya karşı duydukları derin saygı ve hayranlığın bir ifadesidir. Bu durum, aynı zamanda onların Allah'a olan mutlak itaatlerini ve bağlılıklarını da gösterir.

İhvân-ı Safâ'nın anlayışına göre sadece dünya üzerindeki varlıklar değil, "ay üstü âlemi" olarak adlandırılan ve gök cisimlerini içeren âlemdeki varlıklar da Yüce Yaratıcı'ya sonsuz bir itaat içindedirler. İhvân'a göre gezegenler ve yıldızlar gibi gök cisimlerinin sürekli hareketi sadece fiziksel olaylar olarak değil, aynı zamanda Allah'ı tesbih ve takdis etmelerinin bir yoludur. Bunların çıkardığı ahenkli sesler, ilahî bir müzik oluşturur ve evrenin Yaratıcı'sına olan hayranlığı ve bağlılığı ifade eder. Öyle ki onların devinimi ve çıkardığı sesler, Allah'ı tesbih etmesi ve yüceltmesi için bir araçtır ki bu sesler, evrenin derinlerinde O'nun büyüklüğünü ve kudretini yansıtan ifadelerdir.⁵²⁶ Dolayısıyla onların düşüncesinde, gök cisimlerinin sürekli hareketi ve çıkardığı sesler, varlıkların Yüce Yaratıcı'ya olan itaat ve hayranlığının bir ifadesi olarak yorumlanır. Bu bağlamda evrendeki her varlık, kendi varoluş biçimiyle Allah'ı zikreder ve O'na itaat eder.

Yukarıda değinilen meleklerin itaatini ele alan bu hikâyenin aslında temel mesajı, varlıkların tamamının içsel bir duyguyla Allah'a itaat ettiğidir. Hem melekler hem de diğer tüm varlıklar Allah'ın varlığına tam bir itaatle uyar ve O'nu sürekli olarak tesbih eder. Bu durum evrenin her köşesinde Allah'ın egemenliğinin ve kudretinin bir tecellisidir. Bununla birlikte yaratılmış olan her şeyin O'na itaat etmesi, derin bir hikmete dayanır ve boşuna değildir. Mükemmel olmayan ve kusurları olan varlıkların, mükemmel ve kusursuz olan tek varlık olan Allah'a itaat etmesi, aslında O'na benzemeye çalışmalarının bir yansımasıdır.⁵²⁷ İhvân-ı Safâ, risalelerinde bu konuyu somut bir örnekle açıklamaya çalışır. Örneğin, bir öğrenci eğer hocasının emirlerine uyar ve yasaklarından kaçınırsa, yani hocasına tam bir itaat gösterirse, sonunda hocasının bilgelik ve deneyim seviyesine ulaşabilir.⁵²⁸ Bu, öğrencinin hocasına olan itaati sayesinde, hocasının bilgelik ve deneyiminden faydalanarak kendini geliştirebileceği anlamına gelir. İhvân'ın verdiği örnekten ilerleyerek varlıkların da

⁵²⁶ Resail, 2/412.

⁵²⁷ Resail, 1/261-262.

⁵²⁸ Resail, 1/262.

Allah’a olan itaatleri, onların kendi gelişimleri, manevi yükselişleri ve O’na kavuşabilmek için önemli bir yoldur.

İtaat, varlıkların Allah’a olan hayranlığını, O’na olan sevgisini ve özlemini ifade eder. İhvân-ı Safâ, Allah’ı, tüm varlıkların ilk ve gerçek maşuku olarak tanımlaması da bu gerçeği yansıtır.⁵²⁹ Böylece varlıklar, kendi özlerinde bulunan eksiklikleri ve kusurları aşarak, O’nun mükemmelliğine yaklaşımaya çalışırlar. Bu doğrultuda varlıkların tamamının tüm evrenin Yaratıcı’sı olan Yüce Allah’a itaat etmesi, onları alçaltmaz; aksine, onların değerini artırır ve Yüceltir.

Öte yandan “itaat”, Allah’ın isimlerinden biri olarak kabul edilir. Bu durum, itaatin sadece bir eylem veya davranış biçimi değil, aynı zamanda ilahî bir nitelik olduğunu gösterir. Nitekim yeryüzünde adaletin hâkim olması ve evrenin işleyişinin dengeli bir şekilde devam etmesi O’nun itaat ismiyle ilişkilidir. İhvân’a göre yaratılmış varlıkların O’na itaati, bu düzenin ve dengenin sürdürülmesi için önemli bir unsurdur.⁵³⁰

Burada hemen şunu da belirtmek gerekir ki semavî veya cismanî âlemlerde bulunan varlıkların tamamı, Allah’a itaat etmemeyi seçmeme gibi bir ihtimale sahip değildir. İtaat, varlıkların yaratılışlarının bir gereğidir ve Allah’ın evreni yönetme ve kontrol etme şeklidir. Ancak insan, akıl ve iradeye sahip olduğu için itaati veya itaatsizliği konusunda seçim hakkı vardır. Yine de insan, bilinçli bir şekilde itaat etse de etmese de yine de itaat ehli arasında sayılır.⁵³¹ Buna rağmen insana bahşedilen özgürlük sebebiyle o bunun sorumluluğu altındadır. Nitekim insan, yaratılışındaki özellikler ve Allah’ın kendisine verdiği akıl ve irade gücüyle diğer varlıklardan farklıdır. Bu nedenle o, diğerlerine nazaran daha yüksek bir sorumluluğa sahiptir. Bu sorumluluk, insanın sadece Allah’a itaat etmesi gerektiği gerçeğiyle ifade edilir. Haliyle insanın O’na olan itaati, en önemli görevi ve önceliğidir.

İhvân-ı Safâ, insanın Allah’a neden itaat etmesi gerektiğini şu şekilde gerekçelendirir: Bütün çokluktan önce her şeyin tek olduğu ifade edilir ki o da sadece Allah’ın varlığıdır. O’nun varlığından sonra diğer varlıklar ortaya çıkar ve bu

⁵²⁹ Resail, 2/413.

⁵³⁰ Resail, 1/284.

⁵³¹ Resail, 1/287.

varlıkların çokluğu, bütün âlemin oluşumunu meydana getirir ve devamlılığını sağlar. Ancak bu çeşitlilik ve çokluk, nihayetinde başlangıca yani birliğe geri dönecektir. Bu doğrultuda risalelerde, konuya ilişkin olarak aşağıda belirtilen ayetlere atıfta bulunulmuştur.⁵³² “Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah’ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O’na götürüleceksiniz.”⁵³³ Yine benzer minvalde: “İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah’ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görür. Allah’ın hesabı pek çabuktur.”⁵³⁴ Bu duruma paralel olarak insanın cismanî hayattaki ölümünden sonra nefsinin yok olmaması için Allah’a itaat etmesine ihtiyacı vardır.

İhvân-ı Safâ’nın düşüncesine göre Allah’ın yeryüzündeki halifesi olan insan, yaşamının her anında, özellikle de ölüm sonrası varlığını sürdürebilmesi için önemli bir teklifle karşı karşıyadır. Bu teklif, insanın yeryüzündeki varlık olarak Allah’ın verdiği sorumluluğunun bilincinde olması ve bu sorumluluğa uygun bir şekilde davranması gerektiği anlamına gelir. İnsanın Allah’a itaat etmesi, sadece bu dünyada değil, ahirette de devam eden bir varoluşu sağlar. O yüzden İhvân, insanın Allah’a itaat etmesinin, ölüm sonrası varlığını sürdürebilmesi için hayati bir öneme sahip olduğunu vurgular.⁵³⁵

İnsanın Allah’a olan itaati arttıkça onun nefsi dünya hayatının aldatmacasından kurtulur ve ruhsal olarak yükselir. Bu süreçte nefs, dünyevî arzulardan ve kaygılardan kurtularak arınarak Allah’a olan sevgi ve bağlılık bir artış yaşar. Böylece nefs, Yüce Yaratıcı’dan sudûr eden tecelliyi kabul etmeye daha hazır hâle gelir ve dünyada bulunmasına rağmen semavî varlıklarla olan bağlarını gitgide güçlendirir. Artık o, yücelen nefsi itibarıyla semavî varlıkların arasından sayılır. Zira nefs, dünyevî kaygılardan ve arzulardan arındıkça ilahî gerçekliği daha net bir şekilde algılamaya başlar. Bu durum insanın ruhsal olarak geliştiği ve ilahî huzura eriştiği bir sürece işaret

⁵³² Resail, 1/141.

⁵³³ Bakara, 2/28.

⁵³⁴ Nur, 24/39.

⁵³⁵ Resail, 1/309.

eder.⁵³⁶ Üstelik yücelen nefis, mertebe olarak diğer nefislerden ayrılarak daha üstün bir konuma yükselir ve Allah'ın en seçkin kullarından biri olmaya layık görülür.⁵³⁷ Böylelikle itaati sebebiyle yükselen nefis, Allah'a daha çok yakınlaşır ve O'nun rahmet ve lütuflarına daha fazla erişme imkânı bulur.

Uluhiyet tasavvurunun önemli yapı taşlarından biri olan itaat, genel hatları itibariyle politik düşüncelerine transfer edilir. Nasıl ki insanın Allah'a itaat etmesi, ahirette mükafat elde etmesi için önemlidir, benzer şekilde topluluklardaki fertlerin dünyada kurtuluşa ulaşması da devlet başkanına gösterdikleri itaatle orantılıdır. Bu kapsamda itaat, uluhiyet tasavvuruyla ilişkili olmasının yanı sıra siyaset düşüncesinde hayati bir öneme sahiptir. Çünkü Allah'a ve devlet başkanına gösterilen itaat sayesinde insanlar hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşa, huzura ve mutluluğa kavuşma imkânı bulabilirler.

İhvân-ı Safâ'nın siyaset düşüncesine göre insanların Allah'a boyun eğme sorumluluğu olduğu gibi devlet başkanına itaat etme yükümlülüğü de vardır. Nitekim risalelerde sıklıkla vurgulanan konulardan biri, din kavramının herhangi bir topluluğun devlet başkanına itaati olarak yorumlanmasıdır.⁵³⁸ Dinin temel amacı ise toplumun düzen ve istikrarını sağlayarak insanların birlik içinde yaşayabileceği ortamları tesis etmesidir. Bundan dolayıdır ki İhvân düşüncesinde, din olgusunun karşılığı toplumun birliğini sağlamak amacıyla devlet başkanının ortaya koyduğu emir ve yasaklara topluluğun itaat etmesinden başka bir şey değildir.⁵³⁹ Öyleyse din, sadece bireysel yaşamla sınırlı değildir, aynı zamanda toplumsal ve siyasi düzlemde de birbiri arasında etkileşim sağlayan bir yapı hüviyetindedir.

Devlete ve devlet başkanına olan itaat, insanların her şeyin Yaratıcı'sı olan Yüce Yaratıcı'ya bağlılığıyla doğrudan ilişkilidir. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, Allah'a boyun eğme alışkanlığını kaybettiklerinde, devlet başkanına olan itaati de azalır ve bu durum devletlerin varlığını sürdürmesi ihtimalini zorlaştırır. O yüzden insanların Allah'a duyduğu itaat gibi toplumu oluşturan fertlerin, içinde bulunduğu devlete de aynı şekilde itaat etmeleri toplumun ve devletin bekası için elzem bir

⁵³⁶ Resail, 4/194-195.

⁵³⁷ Resail, 1/288.

⁵³⁸ Resail, 4/68-69.

⁵³⁹ Resail, 4/69.

unsurdur.⁵⁴⁰ Bu perspektiften bakıldığında İhvân'ın politik düşüncesinde, itaat kavramı hem ilahî düzenle hem de dünya düzeniyle paralellik gösterir. Bu kapsamda itaat düşüncesi, uluhiyet tasavvuru ile dünyevî politika arasında karşılıklı bir etkileşim içinde olan bir model olduğunu gösterir.

İhvân-ı Safâ'nın düşüncesine göre itaat, toplumun sağlıklı bir biçimde işleyişini ve huzur ile düzenin devamını sağlayan en kritik unsurların başında gelir. Muhtemelen bu sebepten dolayıdır ki itaat etme eylemi, insan nitelikleri arasında en üstünü olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴¹ İnsanların devlet başkanına itaati, İhvân tarafından ay üstü âlemde yıldızların hep birlikte güneşe karşı boyun eğmesine benzetilmiştir. Söz konusu benzetme, devlet başkanına olan itaatin önemini vurgulamak için özellikle kullanılır. Güneş, diğer gök cisimlerinin genelinden büyük ve güçlü bir konumdadır; bu da devlet başkanının toplum içindeki liderlik ve otoritesinin diğerlerine nazaran daha kuvvetli olduğunu aşikâr bir şekilde ortaya koyar.⁵⁴² Her ne kadar güneşten çok daha büyük gök cisimleri olsa da sistem içerisinde güneşin yeri, önemi ve etkinliği daha ön plana çıkmaktadır. Benzer biçimde toplum içinde devlet başkanından çok daha güçlü fertler bulunsa da devlet başkanının pozisyonu, önemi ve etkisi daha belirgin ve dikkate değerdir.

İtaat, fertlerin birbiri arasındaki ilişkilerde uyum ile dayanışmayı sağlar ve toplumun güçlü bir şekilde bir arada kalmasını temin eder. Bu şekilde itaat, toplumun birlik ve beraberliğini güçlendirir ve sosyal uyumun sağlanmasında en önemli faktörler arasında yer alır. Bundan dolayıdır ki İhvân-ı Safâ, devletin başkanına gösterilen itaati, dinî vecibeler arasından sayar.⁵⁴³ Hatta onlar, itaati terk etmeyi kınanan davranışlar arasında görür ve devlet başkanının emirlerini yerine getirmeyen veya yasaklarına uymayan fertleri, günah işlemiş olarak kabul eder.⁵⁴⁴ İhvân'ın itaat konusuna bu şekilde temkinli yaklaşmasının temel nedeni, itaatsizliğin devlet

⁵⁴⁰ Din ve hükümrânlığı ikiz kardeş şeklinde ifade eden İhvân-ı Safâ, her ikisinin varlığını birbirini destekleyen ve birbirinden ayrılmaz olgu olarak yorumlar. Zira ikisinden birinin yokluğu halinde diğerinin varlığı imkânsız hâle gelir. Bu ikisi arasındaki denge ve uyum, toplumun sağlıklı bir şekilde işlemesine ve gelişmesine katkıda bulunur. Bu nedenle din ve hükümrânlığın birlikte var olması, toplumun refahı, güvenliği ve devamlılığı açısından önemlidir. Resail, 2/260.

⁵⁴¹ Resail, 4/48.

⁵⁴² Resail, 1/134; 2/28.

⁵⁴³ Resail, 4/164-304.

⁵⁴⁴ Resail, 1/286.

düzenine zarar verecek veya onun otoritesini zayıflatacak potansiyel tehdit olarak görmesidir. Öyleyse toplumun iyiliği ve devamlılığı için özellikle tebaaya düşen en önemli sorumluluk, devlet başkanının sözlerini dinlemesi, onları yerine getirmeye çalışması yani ona itaat etmesidir.⁵⁴⁵ Yoksa devlet düzeninin bozulmasıyla toplum içinde kaostan ortaya çıkması ve tüm fertleri etkilemesi kaçınılmaz hâle gelir. İşte bu nedenle İhvân, hatta zalim bir devlet başkanına bile itaat etmeyi tavsiye eder.⁵⁴⁶

Normal şartlarda herhangi bir insanın doğasında, başka bir insana itaat etmesi çok beklenen bir davranış değildir. Zira insan doğası, genellikle kendi isteklerine, değerlerine ve hedeflerine yönelik bir hayat sürmeyi ister. Buna rağmen insan, başka bir insanın emirlerine veya yasaklarına ya istekleri doğrultusunda ya da korktukları için itaat ederler.⁵⁴⁷ İnsanların isteyerek itaat etmesinin altında yatan sebep ise genellikle kendilerine menfaat sağlayacak çıkarlarıdır. Aksi hâlde insanlar, yukarıda ifade edilen isteklerinin karşılanmaması durumunda, isyana kalkışarak itaatsizlik göstermesi kuvvetle muhtemeldir. Gerçekten de hem ulvî varlık olan Allah’a hem de devlet başkanına duyulan itaatin arkasındaki beklentiler, benzerdir ve birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Mesela İhvân-ı Safâ’ya göre insanın devlet başkanından beklentileri, genellikle erzak (geçim), mükafat (ödül), azil (ceza), istek ve yücelik taleplerini içerir.⁵⁴⁸ Aynı şekilde devlet başkanına duyulan itaat, Yüce Yaratıcı’ya olan bağlılıkla benzerlikler taşıdığı savunulabilir, çünkü her iki itaat biçiminde insanlar ya hayatlarını güvence altına almayı ya da refahlarını sağlamayı arzular.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında insanlar, özellikle dünyaya geldikten sonra belirli bir olgunluğa erişip cismanî âlemin güzelliklerini müşahade ettiklerinde, karşılaştıkları Yüce Yaratıcı’nın azameti karşısında, O’nun iradesine boyun eğme ihtiyacı hissederler. Ayrıca öldükten sonra diğer dünyada O’nun mükafatını elde etmek ve cezasından kaçınmak amacıyla itaat ederler. İnsanoğlu, ulvî bir varlıkla olan bu itaat ilişkisini, özellikle yeryüzündeki idareci vasfını taşıyan kişilere yansıtır. Aslında idareci vafına sahip kişiler, bir bakıma Allah’ın yeryüzündeki yansıması olarak düşünülür. Hatta Allah’ı duyu organlarıyla algılayamayan insanoğlu, idareciler

⁵⁴⁵ Resail, 2/176-177

⁵⁴⁶ Resail, 3/106

⁵⁴⁷ Resail, 4/98.

⁵⁴⁸ Resail, 2/220.

aracılığıyla O'nun adaletini, merhametini ve kudretini mikro düzeyde deneyimleme imkânı bulur. Belki de risalelerde, Allah'ın bazı fiillerini açıklamaya çalışılırken doğrudan devlet başkanlarının eylemlerinden hareketle örnekler verilmesinin altında yatan sebep budur. Öyle ki yine risalelerde Allah'a ve devlet başkanına sıklıkla itaat edilmesi nasihati, uluhiyet ve siyaset anlayışı arasındaki sıkı bağlantıyı açıkça gösterir.

Son olarak İhvân-ı Safâ'nın uluhiyet ve siyaset anlayışı bağlamında itaat olgusu incelendiğinde, dikkat çekici bir paradoks göze çarpmaktadır. İhvân düşüncesinin beslendiği en temel kaynaklardan biri olan felsefe, özünde eleştirel düşünceyi teşvik ederek fertlerin düşünce ve eylem yönünden bireyselleşmesine veya özgürleşmesine olanak hazırlar. Bu bağlamda felsefe, sorgusuz, sualsiz ve katı bir itaatı zorlaştıran bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Buna karşın, risalelerde yer alan uluhiyet ve siyaset anlayışları çerçevesinde itaat kavramına sıklıkla vurgu yapılarak fertlerin sürekli olarak Allah'a ve yöneticilere itaat etmeleri gerektiği hususunda ısrarcı bir tutum sergilenmektedir. Bu çelişkili tutumun altında yatan sebep, İhvân'ın hem ruhu özgürleştiren bir araç olarak felsefeyi benimsemesi hem de itaatin sağladığı toplumsal düzen ve manevî yükseliş potansiyelini göz ardı edememesidir. Başka bir deyişle, hakikate ulaşmanın yolunu felsefede görürken, toplumsal düzen ve manevî yükselişin aracını da itaatte bulmaktadırlar.

3.3. Hiyerarşi

İhvân-ı Safâ, uluhiyet tasavvurunu aşama aşama ele alarak bu ontolojiyi hiyerarşik bir düzen içerisinde açıklamıştır. Onlara göre Yüce Allah'ın yaratıcı gücü ve iradesi, evrenin ve tüm varlıkların temelini oluşturmuş, varlık düzeni de O'nun iradesiyle belirlenmiştir. Bu çerçevede sürecin başlangıcında, kadim varlık Allah'ın varlığından sudûr eden faal akıl, varlık öncesinde ikinci aşamayı temsil ederek ortaya çıkmıştır. Faal akıl, Allah'tan aldığı feyzi, kendisinden sonra oluşan ve bir alt seviyeyi temsil eden külli nefse aktarmıştır. Külli nefsin ardından ise bu zincirin bir sonraki halkası olarak ilk madde ortaya çıkmıştır. Ruhanî âlemin bu ilk dört basamağının

tamamlanmasıyla birlikte cismanî âlemin tüm unsurları belirli bir gelişim süreci içerisinde oluşmuştur.⁵⁴⁹

Yüce Yaratıcı'nın hiyerarşik düzendeki varlığını matematiksel bir açıklama ile ortaya koyan İhvân-ı Safâ, O'nun varlığını aritmetik sayılarda, “bir”in konumuna yerleştirir. Öteki sayılara kıyasla, bir sayısı kesinlikle parçalanamayan ve bölünemeyen bir özellik taşır. O, varlığı itibariyle tektir, hiçbir şey ona benzememekle birlikte diğer tüm rakamlar ondan türetilir. Türeyen bu varlıklar, kendinden önceki varlıktan sudûr etmelerine rağmen hepsi Allah'ın varlığıyla doğrudan bir ilişki içerisinde. Zira yaratılmış her şey, Allah'ın iradesi ile yaratma eyleminin sonucu olarak ortaya çıkar. Haliyle tüm varlıklar, Allah'ın varlığına ve iradesine bağımlıdır.⁵⁵⁰

İhvân-ı Safâ'nın uluhiyet tasavvurunda belirgin bir yer tutan hiyerarşik düzen inancı, onların siyaset anlayışını da şekillendirmiş ve devlet yapısını benzer bir hiyerarşiye göre tasarımlarına yol açmıştır. Şöyle ki devlet başkanının konumu, Allah'ın konumunun aritmetik sayıların başlangıcı olan “bir” ile özdeşleştirilmesi gibi toplum içerisinde hiyerarşinin en üst basamağına yerleştirilmiştir. Devlet başkanını takip eden unsurlar ise aşağıya doğru uzanan hiyerarşik yapının kademelerini oluşturur.⁵⁵¹

Yüce Yaratıcı, kendisinden sonraki varlıkların kaynağı ve tamamlayıcısı olarak kabul edildiği için vazgeçilmez bir unsurdur. Aynı şekilde başkanı olmayan bir devlet, devlet yapısındaki ciddi bir eksikliğe neden olacağından merkezî bir rol oynar. Nitekim herhangi bir devletin varlığından söz edebilmek için öncelikle bir yöneticinin, yani devlet başkanının varlığı şarttır. İhvân-ı Safâ'ya göre mutlaka bu grupları yönetecek bir lider kendiliğinden ortaya çıkar. Bu kapsamda devlet başkanlığı arizi bir durum değil, zaruri bir ihtiyaçtır. Zira toplulukların başında bir lider olmaması durumunda, insanlar arasında denge sağlanamaz ve bu da toplum içinde düzensizliğe neden olur.⁵⁵² Bu durum, toplum içerisinde kaosu artmasına sebep olur ve eğer kaos uzun bir süre topluluk içinde varlığını sürdürürse, o topluluğun yok olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Durum böyle olunca devlet başkanının varlığı, devletin

⁵⁴⁹ Resail, 1/67.

⁵⁵⁰ Resail, 1/67.

⁵⁵¹ Resail, 1/263.

⁵⁵² Resail, 4/27.

işleyişini tamamlayan ve düzenin devamını sağlayan olmazsa olmaz bir unsur olarak kabul edilir.

İhvân-ı Safâ, toplumsal yapıda devlet başkanının makamının taşıdığı önem ve Yüce Yaratıcı'yı andıran bu yönetici figürünün işlevi nedeniyle, onu hiyerarşik düzenin en üst basamağına yerleştirir. Başkan makamını takiben gelen devlet başkanı yardımcılarını “onlar”, başkanının yolundan giden seçkin bireyler “yüzler” ve toplumun geri kalan unsurları ise “binler” şeklinde tasnif edilir.⁵⁵³ Bu tasnif, İhvân'ın ulvî âlem hakkındaki düşüncesiyle birebir paraleldir. Nasıl ki ulvî âlemdeki varlıkların Yüce Yaratıcı'nın altında aşamalandırılması gibi toplumsal yapıda da devlet başkanının liderliğinde hiyerarşik bir düzen kurulmuştur. Risalelerde, Allah'ın önemi çeşitli örneklerle açıklandığı gibi devlet başkanının konumu da gök cisimleri benzetmesiyle izah edilir. Bu benzetmeye göre devlet başkanının makamı, güneşin konumuna benzetilir. Bununla birlikte Mars, ordu komutanına; Jüpiter, kadiya; Satürn, hazinedara; Merkür ise vezire benzetilir. Aynı zamanda diğer yıldızlar da orduyu, yardımcılarını ve tebaayı temsil eder.⁵⁵⁴

Risalelerde yer verilen bu tasvir, devlet başkanının konumunun ne denli önemli olduğunu gösterir. Zira devlet başkanı, güneş gibi merkezî ve belirleyici bir konumdadır. Bu benzetme devlet başkanının üstünlüğünü ve gücünü diğer gezegenlere nazaran daha baskın bir şekilde ifade ederek liderin toplumdaki etkileyici ve belirleyici rolüne dikkat çeker. Diğer yandan tasvirden hareketle güneşin varlığının gücünün anlaşılabilmesi, diğer gezegenlerin varlığına bağlıdır. Aksi takdirde güneşin tek başına varlığı bir anlam taşımaz. Öyleyse güneşin büyüklüğü ve etkisi, diğer gök cisimleriyle kıyaslandığından daha anlaşılır hâle gelir. Benzer şekilde başkanının gücü, toplumun diğer üyelerinin varlığıyla karşılıklı ilişki içerisinde.

Risalelerde, semavî âlemde tasavvur edilen hiyerarşik yapılanmanın bir benzeri, cismanî âlemde devlet içi örgütlenme düşüncesinde net bir şekilde izleri görülmektedir. Semavî âlemdeki düzen, yaratılmış varlıkların Allah'a olan bağlılığa ve birbirleriyle olan ilişkilerine dayandığı gibi devlet içerisindeki nizam da devlet başkanının varlığı etrafında şekillenmektedir. Yüce Yaratıcı, tüm varlıkların

⁵⁵³ Resail, 1/263.

⁵⁵⁴ Resail, 2/219.

Yaratıcı'sı ve yöneticisi olarak hiyerarşik yapılanmanın zirvesinde yer alırken, devlet başkanı da devletin bütünlüğünü ve organizasyonunu sağlama göreviyle devlet yapılanmasında en üst konumda bulunur. Toplum hiyerarşisinde devlet başkanı makamının en üst olarak değerlendirilmesi ve bu makamın bir kişiye özel kılınması, gücün çoğunluğunun tek bir yere kanalize edilmesi anlamına gelmektedir. Bu, devlet işleyişinde, aktifliğin, sürekliliğin ve bölünmezliğin sağlanmasında önemli bir adımdır.

Yüce Yaratıcı'nın sonsuz bir kudrete sahip olması, O'nu diğer varlıklara nazaran en üstün ve yetkin kılmaktadır. Benzer şekilde devletin tüm imkânlarını kullanması yönüyle başkan, toplum içerisinde en kudretli, üstün ve yetkin bir hüviyete bürünmektedir. Semavî âlemdeki hiyerarşik yapılanmada, Yüce Yaratıcı en üstün, kudretli ve yetkin varlık durumunda iken O'ndan sonra gelen varlıkların üstünlük, kudret ve yetkinlik düzeyi kademelerine göre azalmaktadır. Benzer şekilde devlet içerisinde lider olarak bulunan başkan, en üstün ve yetkin güce sahipken, başkanın ardından gelen diğer görevlilerin yine üstünlük ve yetkinlik düzeyi azalmaktadır. Yine Yüce Yaratıcı'nın makamından aşağıya doğru mükemmellik azaldığı gibi devlet içerisinde de başkanın makamından aşağıya doğru her basamakta kusur ve eksiklik artmaktadır. Hiyerarşik yapılanmaya ilişkin bu yorumlar, risalelerdeki ilahî anlayışın siyasi tezahürüne dair kayda değer bir örneklerden birini sunmaktadır.

SONUÇ

Uluhiyet; ilahî varlığın doğasını, etkilerini ve varlık üzerindeki gücünü ele alan temel bir teolojik kavramdır. Tarih boyunca gerek farklı inanç sistemleri ve gerekse aynı din içinde gelişen mezhepler, bu kavrama farklı yorumlar getirmiş ve uluhiyet etrafında zengin bir düşünce yelpazesi oluşturmuştur. Çalışmamızın bir diğer ayağı olan siyaset ise toplumsal yaşamın düzenlenmesi ve toplumun yönetilmesi için karar alma süreçlerini içeren bir kavramdır. Siyaset, yerleşik yaşamın getirdiği toplumsal sorunları çözmek ve yönetimi kolaylaştırmak için önemli bir rol üstlenmiştir.

İnsan ve toplum hayatının vazgeçilmez unsurlarından olan uluhiyet ve siyaset hakkında özgün fikirleri olan topluluklardan biri de İhvân-ı Safâ'dır. Tarihe bakıldığında İhvân-ı Safâ'nın Abbasî Devleti ve toplumunun yozlaşmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu sebeple İhvan-ı Safa, telif ettiği eserlerle toplumdaki cahilliği ve kendilerince hatalı gördükleri dünya görüşlerini eleştirir. İhvan-ı Safa'nın metinlerine dayandırdığımız çıkarımlarımız; bu problemlerle toplumun hatalı uluhiyet tasavvurları arasında güçlü bir bağ olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim İhvân, bu doğrultuda ilahî hakikatin doğru kavranmasına yönelik epistemolojik çabalarını metinlerinde ortaya koymuştur. Onların uluhiyet anlayışı; dönemin ve toplumun zihniyetine karşı çıkan, özgün bir teolojik perspektif sunmaktadır. Genel itibarıyla Yeni Eflatunculuk, Hermetizm ve İslam düşüncesinin etkileşimiyle şekillenen bu yorumlar zengin bir içerik barındırmaktadır.

Risalelerde uluhiyetin odak noktasında yer alması, İhvân-ı Safâ'nın Hz. Muhammed'in (sav) peygamberlik yaparken kullandığı yöntemden etkilendiğini gösterir. Çünkü Hz. Muhammed de risalete tevhid inancını önceleyerek uluhiyyetten başlamıştır. Bu doğrultuda İhvan; Hz. Peygamber'in cahiliye toplumuna yönelttiği eleştirel bakış açısını benimseyerek, kendi döneminin baskın düşüncelerine karşı çıkmış ve insanları bâtil inançlardan kurtarıp hakikate ulaştırmayı amaçlamıştır. Bu açıdan uluhiyet tasavvurunu naslara dayanarak aklî bir çerçevede değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

İhvân-ı Safâ, genel olaarak uluhiyet tasavvurunu, ontolojik temeller üzerinden inşa etmiştir. Herşeyi maddeye indirgeyen düşüncenin aksine hem somut hem de soyut varlıkları kabul eden kapsayıcı perspektifleri vardır. Bu çerçevede cismanî ve ruhanî varlık ayrımı, cevher-araz ilişkisi ve varlık hiyerarşisi onların ontolojisinin temel taşlarını oluşturmuştur. Bu ontolojik anlayışta her şeyin yaratıcısı, sahibi ve mutlak hakimiyet sahibi Allah'tır.

Allah; ezeli, ebedî, her şeyin sebebi, zorunlu varlık, kâinatın tasarımcısı, en üstün, mükemmel, mutlak ve kudretli bir varlık olarak düşünülmüştür. Bu nitelikleri hasebiyle O; "İlk İlet, İlk Mevcud, Mübdi, Muhteri, Kadim, Mübdi, Hâlık, Mucid, Muhdis, Mütemmim, Musavvir ve Barî" gibi isimlerle isimlendirilmiştir. Risalelerde el-Barî isminin kullanım sıklığı, yazarların bu ismin taşıdığı anlamı özellikle öne çıkarma niyetinde olduğunu göstermektedir. Risalelerde sunulan bu nitelendirmeler, yüce varlığın aşkınlığına dair bir kavramsal çerçeve oluşturmayı amaçlar. Anlaşılan o ki bu çerçeve, ilahî varlığı insanın epistemolojik sınırlamaları içerisinde anlamlandırabilmeyi hedeflemektedir.

Risaleler bağlamında Allah, inanç sisteminin merkezinde yer alır ve her şeyin kaynağı olarak tasvir edilir. İlk neden olarak kabul edildiğinden, yarattıklarıyla hem içkin hem de aşkın bir ilişki içindedir; varlığını her şeyde sürdürürken, aynı zamanda onlardan ayrı ve bağımsızdır. Bu mükemmelliği, aşkınlığı ve her şeyin kaynağı olması sebebiyle, tüm sevginin ve saygının nihaî hedefidir. Yüceliği karşısında tüm varlıklar, O'na sevgi ve özlem duyar. Bu yüzden O, ilk maşuk olarak nitelendirilmiştir. İhvân-ı Safâ'nın Allah hakkındaki bu yorumu, onların İslam tasavvuf geleneğiyle olan yakın ilişkisini ve bu geleneğin düşüncelerini nasıl etkilediğini göstermektedir.

İhvân-ı Safâ, ruhanî varlıklar hakkında akıl yoluyla fikir yürütebileceğini ileri sürmekle birlikte mutlak varlık olan Allah'ın zatının insan idrakinin ötesinde olduğunu ve mahiyetinin tam olarak kavranamayacağını ifade etmiştir. Zira her varlık cevher ve arazdan meydana gelirken, Yüce Yaratıcı için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durum Allah'ın zatının insan idrakiyle kavranmasını imkânsız hâle getirir. Bu sebepten dolayı onlar, *"İssiz çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder"* ayetini referans almış ve kıyasın aşkın varlığı anlamada yetersiz olduğuna dikkat çekmiştir. Bu nedenle risalelerde, Allah hakkındaki tüm antropomorfik yaklaşımlar kesin bir şekilde reddedilmiştir. İhvân'ın bu yaklaşımı, Allah'ı somut varlıklara

benzetme düşüncelerine bir reaksiyon olarak, özellikle mücessime ve müşebbihe akımlarının teolojik varsayımlarına bir karşıtlık olarak yorumlanabilir.

İhvân-ı Safâ, Allah'ın zatının kavranamamasının sebebini zatının aşırı derecede aşikâr olmasına bağlamıştır. Çünkü cismanî âlemde var olan her şey, özünde Yaratıcı'nın varlığına işaret eden birer sembol ve delil niteliği taşır. Bu bağlamda İhvân, duyularla algılanamayan mutlak bir varlığın zatına olan sarsılmaz inancını iki temel ilke üzerine inşa etmiştir. Buna göre insanın ontolojik yapısında, onu aşkın bir varlığa inanmaya ve metafizik sorgulamalara sevk eden temel bir eğilim mevcuttur. İhvân'ın bu tespiti, tarihsel süreklilik gösteren ve günümüzde de kullanılan bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci temel ilkeye göre âlemde bulunan her varlık veya gerçekleşen her olay, özünde Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden birer delildir. Bu nedenle İhvân-ı Safâ, Allah'ın varlığını, kesin ve inkâr edilemez bir gerçek olarak kabul eder. Risalelerde, bu gerçekliğin reddi ahlaki yetersizlik ve manevî körlük olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla onlar, insan epistemolojisinin ötesinde yer alan aşkın bir varlığı, genel olarak eser-müessir ilişkisinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda risalelerde, Allah'ın varlığının ispatına yönelik çok sayıda örnek ve argüman yer almaktadır.

Risalelerde, Allah'ın birliği, bir sayısının matematiksel sistemdeki konumu üzerinden analiz edilmiştir. Buradan hareketle Yaratıcı'nın varlığı ve birliği hakkında metafizik bir çıkarımda bulunulmuştur. Bu çıkarımda, bir sayısının diğer tüm sayılarla olan ilişkisi ile Yaratıcı'nın diğer varlıklarla olan ilişkisi benzerlik kurulmuştur. Tıpkı sayıların kaynağının “bir” olması gibi tüm varlıkların da kaynağı tek ve mutlak varlık olan Allah'tır. Âlem ve içindeki tüm varlıklar, bu tek kaynaktan “çokluk” olarak zuhur eder. Bu çokluk hem maddî hem de manevî alemleri kapsayan tüm varlıkları içerir. Ancak nihaî olarak bu çoklu varlıklar, yine kaynakları olan tek varlığa yani Allah'a dönecektir.

İhvân-ı Safâ'nın Allah anlayışı, İslam düşüncesinin özünü oluşturan temel prensiplerle büyük ölçüde uyum içindedir. Allah'ın varlığı, birliği ve aşkınlığı İhvân öğretisinin merkezinde yer alır ve İslam'ın tevhid inancını yansıtır. Bu noktalar, İhvân'ın Allah anlayışının klasik İslam düşüncesiyle önemli bir paralellik içinde olduğunu göstermektedir. Ancak İhvân, özellikle Allah'ın mutlak aşkınlığını korumak

ve O'nu her türlü eksiklikten tenzih edebilmek amacıyla bazı felsefî kavramlar ve yorumlar geliştirmiştir. Bu kavramlar ve yorumlar, klasik İslam düşüncesindeki bazı yaklaşımlardan farklılaşmalarına neden olmuştur. Örneğin İhvân'ın benimsediği sudûr anlayışı, Ehl-i Sünnet'in yaratılışın mahiyeti ve yaratan ile yaratılan ilişkisi hakkındaki teolojik görüşleriyle temel bir uyumsuzluk sergilemektedir.

Öyle görünüyor ki İhvân-ı Safâ sudûr teorisinin Allah'ın mükemmellik ve değişmezlik prensipleriyle daha uyumlu olduğunu düşündüklerinden, bu teoriyi benimsemiştir. Böylece onlar, Allah'ın maddî âlemden aşkın ve müteal olduğunu, dolayısıyla doğrudan bir etkileşimde bulunmadığını ileri sürmüştür. Ancak İhvân, Allah'ın maddî dünyayla bağlantısını koparmamak ve bu âleme doğrudan müdahale etmediğini gerekçelendirmek için bazı ulvî varlıkların olduğunu iddia etmiştir. Bu ulvî varlıklar ise Faal Akıl, Külli Nefs ve İlk Madde şeklinde ifade edilmiştir.

İhvân-ı Safâ, uluhiyet tasavvuru üzerine yoğunlaştığı gibi aynı şekilde siyaset düşüncesinin çeşitli konularını da ele almıştır. Onlara göre insan doğasının toplumsal yönü, siyasetin varoluşsal gerekçesini oluşturmaktadır. İnsanın doğasında bulunan zayıflık ve acizlikler, onu bir arada yaşamaya ve yardımlaşmaya mecbur bırakır. Bu nedenle risalelerde, topluluk içinde yaşayan bireylerin birlikteliğini ve düzenini sağlamak amacıyla siyaset vazgeçilmez bir unsur olarak ortaya koyulmuştur. Verilen önem doğrultusunda siyaset, eğitimden ekonomiye, ahlaktan sanata kadar insan hayatının her yönünü kapsayan, çok boyutlu ve organik bir süreç olarak değerlendirilmiştir. İhvân'ın bu değerlendirmesi, onların siyaseti devlet yönetimiyle sınırlayan geleneksel anlayışlardan farklı bir şekilde ele aldıklarını göstermektedir.

Risalelerde, siyasetin temel unsuru olan devlet hem bünyesi hem de işleyişi açısından insan vücuduna benzetilerek metaforik bir yaklaşımla incelenmiştir. Buna göre insan bedeninin işleyişinin organlar arasındaki uyuma bağlı olduğu gibi devletin sağlıklı işleyişi de koordineli bir yönetime bağlıdır. Bununla birlikte devletin kuruluş, yükseliş, duraklama ve çöküş döngüsü insan hayatına benzetilmiştir. İhvân-ı Safâ'nın bu benzetmeleri, soyut devlet kavramını daha anlaşılır ve somut bir hale dönüştürmüştür.

Risalelerde, niteliksel farklılıklara bağlı olarak devlet bünyesindeki toplum üyeleri hiyerarşik bir yapılandırmaya tabi tutulmuştur. Bu doğrultuda toplum, üç kısma ayrılarak avam, havas ve geri kalan kesim (kadınlar, çocuklar ve cahiller)

şeklinde ele alınmıştır. İhvân-ı Safâ, devletin gücünü, toplumdaki elit tabakanın (havas) nüfusuna ve hiyerarşik yapının üst kademelerinde bulunan yetkin bireylerin sayısına bağlamaktadır.

İhvân-ı Safâ, çağın devlet yönetimini, karşıt kavramların karşılaştırılmasıyla analize tabi tutmuştur. Onların düşüncesinde sisteminde devlet, hayır ve şer devleti olarak iki kısma ayrılmıştır. Yaşadıkları devleti şer olarak değerlendiren İhvân, kendilerini hayır devleti idealini gerçekleştirmeye adanmışlardır. İhvân'ın hayır devleti betimlemeleri, söz konusu modelin hayata geçirilmesinin oldukça zor olduğunu göstermektedir. Hatta bu anlatımların ütopya niteliğinde olduğu söylenebilir. Ayrıca risaleler, iki devlet türüne ilişkin anlatımı, daha kapsamlı bir analizin yapılmasını gerektirecek şekilde sınırlıdır. Bu sınırlı bilgi, İhvân'ın iki devlet türüne ilişkin düşüncelerinin net bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Risalelerde siyasetle ilgili tartışmaların önemli bir bölümünü devlet başkanlığı konusu oluşturmaktadır. Devlet başkanlığı makamı, devlet yapısının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilirken, liderin sahip olduğu özellikler toplumun yapısını ve gelişimini doğrudan etkilediği ifade edilmiştir. İhvân-ı Safâ'nın bu değerlendirmesi, günümüz bağlamında da geçerliliğini büyük ölçüde korumaktadır. Diğer yandan İhvân'ın ideal devlet başkanı hakkında belirttiği on iki kriterin, tek bir kişide toplanması, gerçekçi bir yaklaşım görülmemektedir.

İhvân-ı Safâ'nın iktidar ve otorite konularındaki analizlerinin siyaset bilimi alanı için önemli bir kazanım olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü o dönemin şartlarında bu konular üzerinde yapılan yorumlar hem dönemin konuya yaklaşımını hem de günümüzle kıyasını yapmamızı sağlar. Devlet başkanının iktidar sahibi olması zorunluyken, otoriteye sahip olmamasının her zaman garanti olmadığı tespiti, o dönemin önemli yorumlarından biridir. Bu analiz, iktidar ve otorite kavramları arasındaki ince ayrımı başarılı bir şekilde vurgulamaktadır.

Araştırmamızın birinci ve ikinci bölümünde, genel olarak İhvân-ı Safâ'nın uluhiyet tasavvuru ve siyaset düşüncelerini detaylı bir şekilde ele almaya çalıştık. Çünkü İhvân'ın bu konuya ilişkin görüşleri, üçüncü bölümde ortaya konan tezin temelini oluşturmaktadır. Çalışmanın sonucunda vardığımız en temel bulgulardan biri, uluhiyet tasavvuru ile toplumsal ve siyasi düzen arasında güçlü bir bağının bulunduğudur. Şöyle ki bir kişi veya toplum, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığına,

O'nun tarafından yönetildiğine ve sonunda yine O'na döneceğine inanıyorsa, bu inanç, kaçınılmaz olarak dünyaya bakış açısını şekillendirmektedir. Özellikle aşkın varlığa yüklenen anlamlar, toplumsal ilişkiler ağının ve siyasi organizasyonların biçimlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Yine siyasi ilişkileri ve organizasyonları meşrulaştırmakla beraber istikrara kavuşturmaktadır. Dolayısıyla siyasi düşüncenin gelişimi, uluhiyet anlayışından önemli ölçüde etkilenmiştir.

İlahi tasavvur, İhvân-ı Safâ'nın siyasi düşüncesinin yapı taşı olup, çeşitli yansımaları beraberinde getirmiştir. Örneğin, onlara göre ideal bir toplum düzeni, ancak Allah'ın birliği ilkesine, evrensel ahlak yasalarına ve kozmik hiyerarşiye uygun bir şekilde kurulabilir. Bu anlayış, onların siyaset düşüncesinin merkezinde uluhiyet kavramının ve onunla uyumlu bir ahlaki düzenin yer aldığını göstermektedir. Bununla birlikte siyaset, bireysel ve toplumsal yaşamı düzenlemek, adaleti sağlamak ve insanları erdemli bir yaşama, dolayısıyla da Tanrı'ya yakınlaşmaya yönlendirmek için ilahî iradenin bir yansıması ve aracı olarak işlev görür.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde, ahlak ve bilgi siyasetin temelini oluşturur. Ahlak, insanın eylemlerini yönlendirerek erdemli bir yaşam sürmesine ve nefsini terbiye etmesine yardımcı olur. Nefsini terbiye etmeyi öğrenen kişi, bilgi aracılığıyla cehaletten kurtularak doğru yolu bulur ve nihayetinde Allah'ı tanımaya başlar. Dolayısıyla risalelerde belirtilen “insan gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemelidir” ilkesinin gerçekleştirilmesi, ancak siyasi eylem yoluyla mümkün olduğu anlaşılır.

Risalelerde ortaya konan uluhiyet tasavvurunun siyasi düşünceye etkisine ilişkin dikkat çekici başka bir örneği, insanın yeryüzündeki halifelik rolüdür. İlahî takdirle insan, yeryüzünün yönetimiyle görevlendirilmiştir. Böylece o, çevresindeki canlı ve cansız varlıklar üzerinde hakimiyet sahibi olup, dünyayı yönetme sorumluluğunu üstlenmiştir. İnsanın dünyayı yönetme yetkisi, aşkın varlığın evrensel yönetim gücünün mikro bir yansıması olarak düşünülebilir. Bu sorumluluğun insanlığa bahşedilmesi, onun diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasını sağlar. İnsanın diğer varlıklardan ayrışması, aşkın varlığın üstünlüğüyle bir analogi kurulmaktadır.

Bu çalışmanın en çarpıcı bulgularından biri, İhvân-ı Safâ'nın siyasi düşüncesinde ilahî kavramların açık bir şekilde yer almasıdır. Örneğin adalet, Allah'ın isimlerinden biri olup en öne çıkan niteliklerinden biridir. İhvân, ilahî bir niteliği devlet

başkanının temel özelliği olarak belirleyerek, onu vazgeçilmez bir unsur hâline getirmiştir.

Risalelerde, ruhani âlemle ilgili sınırlı bilgiye rağmen bu âlemin hiyerarşik düzeni en çok vurgulanan konudur. İhvân-ı Safâ, ruhanî âlemle ilgili bu tasavvurunu hem gök cisimlerine hem de dünyadaki canlı ve cansız varlıklara uygulamıştır. İlginçtir ki yine bu tasavvur hem devlet yapısını hem de toplumsal düzeni şekillendiren bir ilke olarak kullanılmıştır.

Son olarak İhvân-ı Safâ'nın yaygın kanının aksine Şiaya çok da yakın olmadığı ve ondaki batınî yorumların sanılanın aksine yoğun olmadığı kanaatine vardık. Bu açıdan İhvân'ın diğer İslam mezhepleriyle, özellikle de Şiayla olan ilişkisinin tekrar ele alınması ve incelenmesi gereken bir mesele olduğunu düşünmekteyiz. Şunu da vurgulamak gerekir ki bu çalışmada İhvân'ın uluhiyet anlayışının Ehl-i Sünnet ve diğer itikadi grupların anlayışlarıyla mukayeseli bir analizi tafsilatlı bir çalışma konusu olduğundan gerçekleştirilememiştir. Bu konuyla yapılacak kapsamlı bir çalışma, İhvân-ı Safâ'nın İslam düşüncesi içerisindeki konumunu daha da netleştirecektir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Acar, Rahim. *Din Felsefesinin Ana Konuları: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler 3*. ed. M. Cüneyt Kaya - Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2023.
- Acılûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafa*. çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Akdemir, Furat. "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Peygambere İtaatin Mahiyeti". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 425-442.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Akyol, Taha. *Hâricîlik ve Şîa -İslâm'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları-*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1988.
- Aliev, Saleh Muhammedoğlu. "Hürremiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Allen, Ira - Allen, Saul. "God Terms and Activity Systems: A Definition of Religion for Political Science". *Political Research Quarterly* 69/3 (2016).
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999).
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Gâyetü'l Meram fî' İlmi'l- Kelâm*. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 1971.
- Amidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*. çev. Osman Nuri Demir - Bilal Taşkın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961.

- Argyle, Michael. *Din ve Psikoloji*. çev. Hatice Büşra Gök. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Atay, Hüseyin. “Allah’ın Halifesi: İnsan”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970).
- Augustinus. *Tanrı Devleti*. çev. Öncel Sencer. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2021.
- Ay, Mahmut. “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”. *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008).
- Badie, Bertrand vd. (ed.). *International Encyclopedia of Political Science*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2011.
- Baffioni, Carmela. “Ikhwân al-Safâ”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *El-Fark Beyne'l-Fırak*. Kahire: Darü't-Tevfikiyye li't-Tûras, 2010.
- Baillie, James Black. “Anthropomorphism and Truth”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 18/1 (1918).
- Baker, Ulus. *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Paragraf Yayınları, 2005.
- Barbier, Maurice. *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Barry, Norman Patrick. *An Introduction to Modern Political Theory*. Houndmills: Macmillan, 1996.
- Bergson, Henri. *Plotinos -Tanrı, Ruh ve Mit-*. çev. Adnan Akan. Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Beydabâ. *Kelile ve Dimne*. çev. Abdullah b. Mukaffa. Kahire: Kelimat, 2011.
- Blackburn, Simon. *Plato's Republic: a Biography*. London: Atlantic Books, Paperback edition., 2007.
- Bochenski, Joseph Maria. *Otorite Nedir? Otorite Mantığına Giriş*. çev. Hilal Görgün. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

- Bogdanor, Vernon. *The Blackwell Encyclopaedia of Political Science*. Oxford: Blackwell Reference, 1991.
- Bozkurt, Nahide. “Mihne’nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Braud, Philippe. “Devlet: Hukuki Öğretinin İkilemleri”. çev. Gülçin Balamir Coşkun. *Devlet Kuramı*. ed. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Brueggemann, Walter. “Historical Resources: Scripture, Traditions, Liturgy: Scripture: Old Testament”. *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*. ed. William T. Cavanaugh - Peter Manley Scott. Hoboken, NJ, USA: Wiley-Blackwell, 2019.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Callatay, Godefroid de. *Ikhwan al-Safa: a Brotherhood of Idealists on The Fringe of Orthodox İslam*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Canatan, Kadir. “Sosyolojik Açıdan Hilafet Nedir Ne Değildir?” *Hilafet Nedir Ne Değildir?* Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Canetti, Elias. *Crowds and Power*. çev. Carol Stewart. New York: Continuum Press, 1981.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of The State*. London: Yale University Press, 1946.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cicero, Marcus Tullius. *De Natura Deorum (Tanrıların Doğası)*. çev. Çiğdem Menzilcioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhim - Nâblusî, Abdülğanî b. İsmâîl. “Dinlerin ve İbadetlerin Hakikati”. *Din Felsefesinin Ana Konuları -İslam Düşüncesinden Seçme Metinler 5-*. ed. Rahim Acar - Ercan Alkan. İstanbul: Küre Yayınları, 2023.
- Clastres, Pierre. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. çev. Robert Hurley. New York: Zone Books, 2007.
- Colson, Charles. *God and Government: an Insider’s View on the Boundaries Between Faith & Politics*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2007.

- Corbin, Henry. *Tanrının Yüzü, İnsanın Yüzü*. çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan - Kübra Gürkan. İstanbul: Pınhan Yayıncılık, 2016.
- Crick, Bernard. *In Defence of Politics*. London: The University of Chicago Press, 1962.
- Crockett, Clayton - W. Robbins, Jeffrey. *Religion, Politics, and the Earth: The New Materialism*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Çağla, Cengiz. *Yeni Başlayanlar için Siyaset Bilimi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2015.
- Çakmak, Cengiz. “Politik Yargı olarak Politik Felsefe”. *Politik Felsefe Nedir?* İstanbul: Tekin Yayınları, 2020.
- Çam, Esat. *Siyaset Bilimine Giriş*. İstanbul: Der Yayınları, 2011.
- Çelebi, İlyas. “Sıfâtiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Çetin, Maksut. *İslam’da Adalet -Ontolojik ve Beşerî Yansımaları-*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Çetin, Maksut. *İtikadî ve Siyasî Mezhepler*. İstanbul: Yazıgen Yayıncılık, 2016.
- Çetin, Maksut. “Mu’tezile’nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 57 (2013).
- Çetin, Maksut. “Mu’tezile’nin Siyaset Anlayışı”. *EKEV Akademi Dergisi* 58 (2014).
- Çetinkaya, Bayram Ali. “Bilimler Ansiklopedisi Klasîği olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”. *Dinî Araştırmalar* 8/22 (2005).
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safa’nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis, 2003.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Düşüncesi Tarihi Siyasetten İrfana*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Çınar, Aliye. “Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006).
- Çınar, Bayram. *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me’mun Dönemi Mihnesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “İnkarcılıktan Doğan Bunalımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1-4 (1975).
- Dalkıran, Sayın. *Tanrılaştırmanın Tarihçesi*. İstanbul: Teklif Yayınları, 2018.

- Davidson, Herbert A. *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayınları, 2020.
- Davutoğlu, Ahmet. "Devlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Derveze, İzzet. *Kur'ana Göre Hz. Muhammed (s.a.v)*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Dhavamony, Mariasusai. "Dinlerde Tanrı Anlayışı". çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010).
- Dostoyevski, Fyodor. *Karamazov Kardeşler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Dowding, Keith Martin. *Encyclopedia of Power*. Los Angeles: Sage, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016).
- Düzgün, Şaban Ali. *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2009).
- Entreves, Alessandro Passerin d'. *Devlet Kavramı*. ed. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Erarslan, Yunus. "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022).
- Erdem, Hüsamettin. "Platon'un Din Anlayışı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2004).
- Esen, Muammer. "İnsanın Halifelîği Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004).
- Evkuran, Mehmet. "Varlık". *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Farabî, Ebu Nasr Mehmed b. Tarhan b. Uzluğ. *el-Medinetü'l- Fadıla*. Mısır: Nahdet Mısır, ts.
- Faruqi, Isma'il Raji. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000.

- Fatış, Emrullah. *Arkeolojik Tanrı Algıları ve Kur'an*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Fedayi, Cemal. *Siyaset Bilimi*. Ankara: Kadim, 2011.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı Yayınları, 2014.
- Gardet, Louis. *Müslüman Site*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gaus, Gerald Francis. *Political Concepts and Political Theories*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000.
- Gauthier, David. "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke". *Canadian Journal of Philosophy* 7/3 (1977).
- Gâzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *et- Tibru'l Mesbûk fî Nâsihati'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gölpınarlı, Abdülbâkıy. *Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*. İstanbul: Der Yayınları, 1987.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
- Green, Leslie. *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Yöntem". *SistematiK Kelam*. ed. İbrahim Aslan vd. İstanbul: Fikir Yayınları, 2024.
- Güllüce, Veysel. "İnsan Allah'ın halifesi midir?" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001).
- Han, Byung Chul. *What is power?* çev. Daniel Steuer. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Harman, Ömer Faruk. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Heywood, Andrew. *Key Concepts in Politics and International Relations*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- Heywood, Andrew. *Political Theory: an Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Heywood, Andrew. *Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Hicab, Muhammed Ferid. *el-Felsefetüs Siyasiyye inde İhvanis-Safa*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1982.

- Hourani, George Fadlo. “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu’tazilite Ethical Rationalism”. *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976).
- İsfahanî, Rağîb. *Müfredat*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsiru’t- et-Tahrir ve’t-Tenvir*. Tunus: Dâru’t-Tunisiyye, 1984.
- İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun Hadramî. *Mukaddime*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu’l-Arab*. Kahire: Daru’l Maârif, ts.
- İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Te’vil*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013.
- İhvânü’s Safâ. *Resâilu İhvâni’s Safâ ve Hullâni’l- Vefâ*. 1 Cilt. Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018.
- İhvânü’s Safâ. *Resâilu İhvâni’s Safâ ve Hullâni’l- Vefâ*. 2 Cilt. Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018.
- İhvânü’s Safâ. *Resâilu İhvâni’s Safâ ve Hullâni’l- Vefâ*. 3 Cilt. Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018.
- İhvânü’s Safâ. *Resâilu İhvâni’s Safâ ve Hullâni’l- Vefâ*. 4 Cilt. Kahire: Hindavi Vakfı Yayınları, 2018.
- İmamoğlu, Abdulvahit. “Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım”. *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004).
- İmamoğlu, Tuncay. *Tanrı’nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

- İzzeti, Ebulfazl. *İslam'da Siyaset Teorisi*. çev. Yasin Demirkıran. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Kâdî, Abdulcebbâr. *el-Usûlu'l-Hamse*. Kuveyt: Meclisu'n-Neşri'l-İlmî, 1998.
- Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2007.
- Karaman, Yasin. "Platon'un 'Geometri Bilmeyen Girmesin' Sözü ve Popper'in Bununla İlgili Kestirimi". *Dört Öge* 19 (2021).
- Kardeş, M. Ertan. "Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar". *Politik Felsefe Nedir*. İstanbul: Tekin Yayınları, 2021.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kerimoğlu, Özkan. *Fârâbî Ve İhvân-ı Safâ'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2020.
- Keskin, Halife. "Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003).
- Kırcı, Recep. "Adalet Teriminin Etimolojik ve Semantik Analizi Üzerine Bir İnceleme". *Adalet -İslam Medeniyetinin Temel Değerleri-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kışlalı, Ahmet Taner. *Siyaset Bilimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kubat, Mehmet. "Haricilerin Allah Anlayışı". *Mezheplerin Tanrısı -İslam Mezheplerinin Tanrı Anlayışı-*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh Eş'arî. *Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak*. Tahran: Matbuat-i Atâî, 1963.
- Kutluay, Ferhat. "Siyasal Otorite Kavramının Tarihsel Seyri". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2019).
- Laoust, Henri. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

- Locke, John. *an Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books, 1997.
- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud. *Kitâbu't-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1971.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Mendel, Gerard. *Bir Otorite Tarihi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Mills, Charles Wright. *The Power Elite*. London: Oxford University Press, 2000.
- Muhtaroglu, Nazif. "Tanrı'nın Tekliğine Dair Modal Argüman". *Felsefe Arşivi* 6/2 (2020).
- Nesefî, Ebû'l-Muin. *et-Temhid li-Kavaidi't-Tevhid*. Kahire: al-Maktaba al-Azhariya li-'t-Turat, 2006.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al Şafâ)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- Niyazi, Mehmed. *İslam Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Ocak, Hasan. "İslam Düşüncesinde Tanrı Tasavvuru". *Bir Dünya Tanrı*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- O'Callaghan, Casey. "Auditory Perception". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Onat, Hasan. "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Onay, Hamdi. *İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Ögük, Emine. "Kelamda İstidlâl Yöntemi". *Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

- Özkazanç, Alev. “Siyasetin Örgütlenmesi”. *Siyaset “Kavramlar, Kurumlar, Süreçler”*. ed. Yüksel Taşkın. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztekin, Ali. *Siyaset Bilimine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Öztürk, Mahmut. “Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar”. *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (2021).
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Açısından Hilafet Nedir Ne Değildir?” *Hilafet Nedir Ne Değildir?* Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Piven, Frances Fox - Cloward, Richard Andrew. “Rulemaking, Rulebreaking, and Power”. *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization*. ed. Thomas Janoski. New York: Cambridge, 2005.
- Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Plotinos. *Enneadlar Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsü’l-Taḥdîs*. Kahire: Mektebetü’l-Külliyeye el-Ezheriyye, 2001.
- Razi, Fahreddin. *İ’tikadatu Fıraki’l-Müslimin ve’l-Müşrikin*. Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1938.
- Rosler, Andres. *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *el-Havâric Neşetühüm ve Sifâtühüm ve Âkâidühüm ve Efkârühüm*. Beyrut: Dar’ul Maârif, trz.
- Sarıdoğan, Özcan. *Filozoflara Göre Faal Akıl -Aristoteles, İskender Afrodisi, Theinistius, Kindi, Farabi-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Schmitt, Carl. *Political Theology*. çev. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Sennett, Richard. *Otorite*. çev. Kamil Durand. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2005.

- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Stark, Rodney. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. “İslam Mezhepleri Tarihi’ne Dair Temel Kavramlar, Mezheplerin Tasnifi ve Kaynaklar”. *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. Maksut Çetin - Muhammet Raşit Batur. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebi Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *Nihâyetü'l İkdâm fî'İlmi'l Kelâm*. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2004.
- Şenat, Fatma Asiye. *Olgu ile Algı Arasında İtaat*. Konya: Çizgi Yayınları, 2016.
- Şeriati, Ali. *Ali Şiası- Safevi Şiası*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2009.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. Beyrut: Dar'ul İhya'il-Turasi'l-Arabi, 2014.
- Taşkın, Yüksel. “Siyaset Nedir?” *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfu Istilâhâtı'l Fünûn ve'l-Ulûm*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1996.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-. *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1996.
- Terzioğlu, Hülya. “İsbât-ı Vacib”. *SistematiK Kelam*. ed. İbrahim Aslan vd. İstanbul: Fikir Yayınları, 2024.

- Thomas, Aquinas. *Faith, Reason and Theology: Questions I - IV of His Commentary on the "De Trinitate" of Boethius*. çev. Armand Maurer. Toronto, Ontario: Pontifical Inst. of Medieval Studies, 1987.
- Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis, 2015.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002).
- Topaloğlu, Bekir. "Bâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Turhan, Ayşe. *Mu'tezile Kelamında Adalet İlkesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Turşak, Musa. "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Ülü'l-Emre İtaatın Mahiyeti". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 325-347.
- Uğuzman, Fatma Genel. *Kelâmda Adalet Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Uysal, Enver. *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Ünal, Abdullah Bülent. *İlk Devir İslam Düşüncesinde Egemenlik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Vatandaş, Celaleddin. *Tevhid ve Değişim*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi "Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar"*. İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2008.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*. New York: Oxford University Press, 1974.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad's Mecca*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.

- Wootton, David. “The Fear of God in Early Modern Political Theory”. *The Canadian Historical Association* 18/1 (1983).
- Xenophanes. *Xenophanes of Colophon: Fragments*. çev. James H. Lesher. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yayla, Atilla. *Siyaset Teorisine Giriş*. Ankara: Liberte Yayınları, 2003.
- Yurdagür, Metin. *Kelâm’da Allah’ın Varlığı, İsim ve Sıfatları (İsbât-ı Vâcib, Esmâ-i Hüsnâ ve Sıfâtullah)*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.